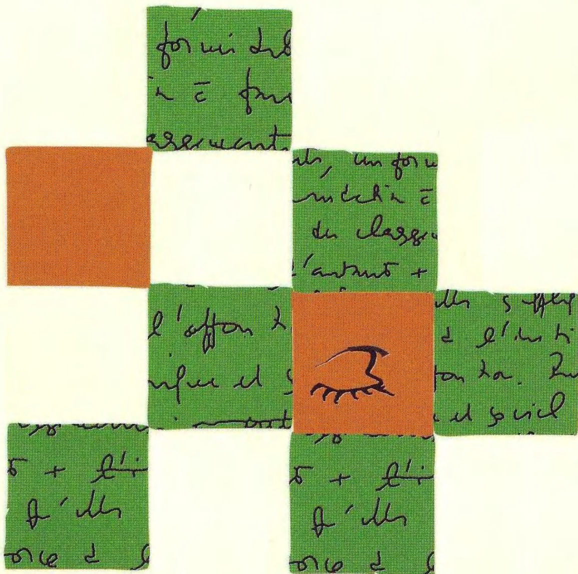


demonul
teoriei



Pierre Bourdieu

Schiță pentru o autoanaliză



EDITURA
ART

Pierre Bourdieu (1930–2002) este considerat unul dintre cei mai importanți și mai influenți sociologi francezi de la Émile Durkheim încoace.
Opera sa, tradusă în zeci de limbi în toată lumea, a exercitat o influență considerabilă asupra științelor sociale contemporane. Dintre cele mai importante lucrări ale sale, amintim: *La Distinction. Critique sociale du jugement*, 1979, *Le Sens pratique*, 1980 (*Simțul practic*, 2000), *Homo academicus* (1984), *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, 1988, *Langage et pouvoir symbolique*, 1991, *Raisons pratiques*, 1994 (*Rațiuni practice*, 1999), *Méditations pascaliennes*, 1997 (*Meditații pascaliene*, 2001), *La Domination masculine*, 1998 (*Dominația masculină*, 2003).

La Editura ART au apărut *Despre televiziune* (1996) și *Regulile artei* (1992, 1996).

Schiță pentru o autoanaliză

Colecția
Demonul teoriei

Pierre Bourdieu

Schiță pentru o **autoanaliză**

Traducere din limba franceză de Bogdan Ghiu

Prefață de Laura Albulescu



Colecţia „Demonul teoriei“ este coordonată de Laura Albulescu.

Redactor: Magda Cristescu
Tehnoredactor: Vasile Ardeleanu
Design copertă: HighContrast.ro
DTP copertă: Alina Adăscăliţei
Coperta întâi reproduce scrisul olograf al lui Pierre Bourdieu prin amabilitatea Editurii Seuil.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

BOURDIEU, PIERRE
Schiţă pentru o autoanaliză / Pierre Bourdieu;
pref.: Laura Albulescu; trad.: Bogdan Ghiu.
- Bucureşti: Art, 2008
ISBN 978-973-124-228-6

I. Albulescu, Laura (pref.)
II. Ghiu, Bogdan (trad.)
821.133.1-31=135.1

Pierre Bourdieu
Esquisse pour une auto-analyse

Aceasta nu este o autobiografie

PIERRE BOURDIEU

Între personal și impersonal
Autoanaliza lui Pierre Bourdieu

Poate cineva să se disece singur?
Pierre Bourdieu a încercat să o facă,
în Schiță pentru o autoanaliză.
Philippe Lejeune[1]

Două lecții de reflexivitate

„Niciodată nu m-am simțit cu adevărat îndreptățit să exist ca intelectual"[2], afirma abrupt Bourdieu la începutul *Meditațiilor pascaliene*, cu riscul de a fi suspectat de un exces retoric profund dubios. Sfidare? Modestie arogantă și agresivă venind, culmea ostentației, din partea unui sociolog care a fost decretat cel mai puternic intelectual al Franței? Nu. Efectul simptomatic, scrie el însuși cu câteva luni înainte să moară, al unui „habitus *clivat*, locuit de tensiuni și contradicții".

---

[1] Philippe Lejeune, „From Autobiography to Life-Writing, from Academia to Association: a Scholar's Story", conferință, 58th Annual Kentucky Foreign Language Conference, 22 aprilie, 2005, University of Kentucky, Lexington.

[2] Pierre Bourdieu, *Meditații pascaliene*, traducere de Mădălina și Bogdan Ghiu, Meridiane, București, 2001, p. 19.

Ultimele două cărţi ale sale, în care afirmaţia intrigantă de mai sus începe să capete credibilitate şi transparenţă, ne dezvăluie un Pierre Bourdieu surprinzător şi exemplar în egală măsură. Ambele închid sub semnul anamnezei, dar pe versanţi diferiţi, nişte bucle. Interesant e că acele două texte – autobiografice, în ciuda protestelor autorului lor – sunt legate subteran atât de profund, încât aproape ar trebui citite în paralel. Mai mult, se poate spune, fără a forţa prea tare lucrurile, că fiecare poate constitui pentru celălalt un fel de literatură secundară.[3] În *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, apărută pe piaţa editorială în 2002 sub eticheta „inedit", avem un regal Bourdieu, ba chiar 3 în 1: cartea reuneşte trei articole (publicate la o distanţă de 10 sau 15 ani) tratând aceeaşi temă, celibatul ţăranilor din Béarn, regiunea sa natală din Pirineii Atlantici. *Schiţă pentru o autoanaliză*, ultimul său text, publicat postum, ne propune – pe armătura propriului sistem teoretic şi metodologic – eboşa traiectoriei sale personale şi intelectuale. Două lecţii de reflexivitate, care iau forma unor proiecte în aparenţă radical diferite.

---

[3] Propunerea aceasta de lectură încrucişată, la limita chiasmului, depăşeşte prin simetria raportării situaţia obişnuită, devenită marcă Bourdieu, în care o lucrare le cheamă întotdeauna pe cele anterioare. Mulţi exegeţi au remarcat că maniera lui tipică de a lucra este una spiralică, prin reveniri, preluări şi reaşezări, dar la alt nivel. El însuşi o va pune explicit în pagină, într-o încercare de justificare, accentuând virtuţile euristice ale acestei metode care riscă să pară redundantă: „Dacă mi se întâmplă să examinez şi să reexaminez la nesfârşit aceleaşi teme, să revin de mai multe ori asupra aceloraşi obiecte şi aceloraşi analize, aceasta se întâmplă întotdeauna, mi se pare, într-o mişcare spiralată care-mi permite să ating de fiecare dată un grad superior de explicitare şi de înţelegere şi să descopăr relaţii nesesizate şi proprietăţi ascunse" (*Meditaţii pascaliene*, ed. cit., pp. 20–21).

Se pare că Foucault cocheta cu ideea că lucrările lui ar putea fi citite ca nişte „fragmente de autobiografie". Ipoteza care a stat la baza apropierii celor două mici volume bourdieusiene este – evitând, fireşte, ceea ce se cheamnă *biographical fallacy* – că se poate legitim vorbi de un ancraj biografic al teoriei şi în cazul lui Bourdieu, că şi acest *Bal des célibataires* este o autobiografie de gradul al doilea, transfigurată (sau sublimată) în teorie.

„Aceasta nu este o autobiografie"

Preocuparea pentru dimensiunea autobiografică se regăseşte diseminată mai mult sau mai puţin voalat în toată opera lui Bourdieu, însă abia în *Schiţă* o pune explicit în ecuaţie şi îi dă o formă sistematizată. Prevestită de insolitele „confesiuni impersonale" din *Meditaţii pascaliene*, demarată ca proiect în partea finală a ultimului curs pe care l-a ţinut la Collège de France[4], cartea se vrea o *autosocioanaliză* (expresie oximoronică, marca Bourdieu, asupra căreia vom reveni). De aceea lansează ameninţătorul motto „Aceasta nu este o autobiografie" ca pe un soi de îndrumar de lectură. Cel căruia îi repugna profund genul – a denunţat obstinat „iluzia [auto]biografică" pe motivul că ne este livrată o falsă coerenţă reconstruită *a posteriori* – desfide imperativul neutralităţii axiologice, bine-cunoscutul *Wertfreiheit* weberian, şi introduce trecutul social şi personal în cercetare, dar îl supune travaliului de obiectivare a punctului de

---

[4] *Science de la science et reflexivité*, Éditions Raisons d'agir, Paris, 2001, pp. 184–221, unde figurează cu acelaşi titlu: *Esquisse pour une auto-analyse*.

vedere. Pe scurt, vedem iar pus la lucru celebrul slogan „obiectivarea subiectului obiectivării“, atât de bourdieusian, dar atât de greu de practicat în cazul în care obiectul analizei este, prin forţa lucrurilor, insula mustind de cea mai mare subiectivitate.

Prin urmare, aceasta nu este o autobiografie. Ce ne oferă atunci *Schiţă pentru o autoanaliză*? Un Bourdieu care încearcă să se explice şi să se înţeleagă, să-şi definească poziţia diferenţială (de ce nu a fost, de pildă, un Foucault sau un Boudon) şi luarea de poziţie aferentă (obiectivată în operă – de ce a scris aşa, şi nu altfel). Avem de-a face, în ultimă instanţă, cu o carte de sociologie? Scrisă pentru a „descuraja biografiile şi biografii“, nu reţine în plasa confesiunilor (impersonale) decât elementele considerate pertinente din punct de vedere sociologic (dar este, oare, un demers posibil?), pe care le coagulează mobilizându-şi – de data aceasta bine temperat, şi nu după modelul „buldozer“ – mica armată de concepte personale şi metoda.

Astfel, într-o primă mişcare reflexivă, ne descrie (fidel propriei metode) starea câmpului intelectual în momentul intrării lui în el, respectiv anii '50. Atunci era un „normalian filosof“, prin urmare în vârful ierarhiei universitare, într-o poziţie care însemna automat prestigiu şi care te arunca, cu o forţă performativă garantată, în aristocraţia şcolară. Sociologia, în schimb, departe de a fi capabilă să producă vreun efect de *captatio benevolentiae*, era în raport cu filosofia o disciplină-paria, receptată ca profund plebee şi bănuită a fi de esenţă vulgară. Mai mult, fiindcă *noblesse oblige*, marca înălţimii filosofice era menţinută printr-o distanţă regală faţă de anumite subiecte, în special cele ataşate ştiinţelor sociale. Ulterior, poziţia sociologiei în spaţiul

disciplinelor se schimbă – într-o direcţie melioristă –, odată cu starea întregului câmp, dar astfel arătau lucrurile în momentul intrării lui în lumea intelectuală. În treacăt fie spus, reputaţia vag sulfuroasă a sociologiei persistă în înaltele medii intelectuale, iar Bourdieu a resimţit-o din plin, chiar şi în perioada maximei consacrări: „Am, într-adevăr, sentimentul de a fi fost destul de prost înţeles, probabil, cel puţin în parte, din pricina ideii pe care oamenii şi-o fac deseori despre sociologie, pe baza unor vagi amintiri şcolare sau a unor întâlniri nefericite cu reprezentanţii cei mai notorii ai corporaţiei, care nu pot, din păcate, decât să întărească imaginea politico-jurnalistică a disciplinei: statutul diminuat al acestei ştiinţe-paria îi înclină şi îi autorizează pe răuvăzători să considere că depăşesc ceea ce uneori îi depăşeşte şi pe răuvoitori să producă o imagine voit reductivă fără să rişte sancţiunile normal ataşate încălcărilor prea flagrante ale «principiului carităţii». Aceste prejudecăţi mi se par cu atât mai injuste şi mai improprii cu cât o bună parte a activităţii mele a constat tocmai în răsturnarea multor moduri de a gândi active în analiza lumii sociale (începând cu vestigiile unei vulgate marxiste care, dincolo de afilierile politice, a înceţoşat şi a întunecat creierele a mai mult de o generaţie.“[5]

Să vedem acum spaţiul posibilelor, întâlnire dintre un habitus şi un câmp care se manifestă sub forma „atracţiilor“ sau a „repulsiilor“ pe care le stârnesc ocupanţii câmpului. Aceste simpatii şi antipatii, prezente în multe opţiuni intelectuale, nu sunt nici pe departe perfect controlate, ci rămân deseori obscure, având ca vector cele două habitusuri

[5] *Meditaţii pascaliene*, ed. cit., p. 20. Aceleaşi aprehensiuni revin explicit şi în *Schiţă*.

implicate. Bourdieu mărturiseşte că şi-a explicat abia retroactiv multe dintre atitudinile sale faţă de ceilalţi, precum şi multe dintre propriile opţiuni intelectuale (autori, teme etc.).

Astfel, tablourile scurte, dar memorabile pe care ni le oferă aici fac obiectul unor explicaţii interesante şi au de fapt ca miză adâncirea autoscopiei, anatomia propriului habitus: Sartre, de care se disociază violent şi în care detestă fondatorul mitologiei „intelectualului total“, Raymond Aron, al cărui asistent a fost şi pe care l-a urmat la Collège de France – sunt două personaje-far cărora le aprecia, în ciuda distanţei pe care a luat-o faţă de ei, inocenţa de „adolescenţi burghezi“, deşi contestă plauzibilitatea cuplului Sartre/Aron pe care îl consideră o invenţie a posterităţii; la polul opus, cel al simpatiilor obscure, înrădăcinate în afinităţi de habitus, îi găsim pe Bachelard şi pe Georges Canguilhem, figuri de care se simte puternic legat printr-o origine populară şi provincială, cărora le datorează, de altfel, formaţia lui epistemologică. Ultimului îi dedică un portret deosebit de emoţionant, trasat prin tuşe de o admiraţie şi afecţiune nedisimulate: cu o operă remarcabilă, reprezentând „tot ce-i mai bun în tradiţia raţionalismului francez“, refuzând să facă pe „filosoful“, Canguilhem a fost, ne spune Bourdieu, un om de o mare modestie, integritate şi rigoare, care a respins sistematic orice formă de compromis şi oportunism.

În treacăt fie spus, multe poziţii importante din câmpul filosofic (Foucault, Deleuze ori Derrida) sau sociologic (Gurvitch ori Stoetzel) ies cam mototolite în urma acestei analize diferenţiale.

Un „Bildungsroman *intelectual*"

Am afirmat că ultimele două cărţi ale lui Bourdieu ar merita citite în paralel, şi asta nu pentru că ambele sunt forme mai mult sau mai puţin sublimate de recuperare a trecutului, ci pentru că „povestesc", la un nivel subtil, acelaşi lucru. Într-adevăr, *Le bal des célibataires* reproduce în planul operei ştiinţifice, cu o precizie aproape izomorfică, traiectoria descrisă şi explicată în *Schiţă*.

A părăsit deliberat filosofia, sinonimă cu „excelenţa", şi, implicit, un capital simbolic deloc de neglijat, pentru a ajunge la sociologie (o disciplină atât de puţin valorizată atunci), trecând iniţial prin etnologie. Înţelege retrospectiv că nu dintr-o alegere negativă[6] – Canguilhem îi pregătise o carieră filosofică calchiată după modelul lui –, ci dintr-un „refuz profund al punctului de vedere scolastic", principiu al unei înălţimi sau distanţe sociale căreia nu i s-a putut abandona niciodată şi mod de raportare la lume pe care originea lui socială îl refuza. Experienţa algeriană şi cercetarea fenomenului celibatului în Béarn marchează momentul în care se produce ceea ce el numeşte „conversiunea privirii".

Balul, o istorie a dramelor relaţiilor dintre sexe în societatea rurală, adună trei studii: „Celibat şi condiţia de ţăran" (1962), „Strategiile matrimoniale în sistemul de reproducere" (1972) şi „Reproducerea interzisă. Dimensiunea simbolică

---

[6] Dimpotrivă, am putea spune. În paranteză fie spus, şi-a făcut teza de licenţă despre Leibniz („antidotul meu împortiva lui Descartes"), iar lucrarea de doctorat l-a avut în centru pe Husserl (alegere care explică respingerea obstinată a obiectivismului) şi a fost validat universitar de către Merleau-Ponty şi Jankélévitch.

a dominaţiei economice“ (1989). Straturile arheologice ale acestui „*Bildungsroman* intelectual“, jaloane-martor ale traiectoriei, surprind conversiunea în punctele ei decisive. Astfel, primul studiu – însoţit subteran de „visul confuz al unei reintegrări în universul natal“, întoarcere la origini dublată în cazul ăsta de o întoarcere a refulatului care nu străbat însă deloc în planul textului – arată un tânăr Bourdieu despărţit de filosofie şi care se mişcă destul de bine în etnologie (şi-l dorea, de altfel, un fel de „*Tropice triste* răsturnate“). Cel de-al doilea marchează clar ruptura de paradigma structuralistă prin trecerea de la regulă la strategie. În fine, ultimul text introduce paradigma metodei care l-a consacrat, oferind acel sociolog pe care detractorii l-au calificat drept „terorist“, artizanul unui sistem ermetic şi autarhic.

Apa de la fântâna publică şi „mandarinul“

Ceea ce face însă diferenţa specifică faţă de alte exerciţii de reflexivitate şi obiectivare pe care le-a mai practicat este un anumit registru al abandonului, al gărzii lăsate jos, notă care subminează uşor indicaţia „Aceasta nu este o autobiografie“ (pe care ar fi scris-o, probabil, pe fiecare pagină dacă ar fi putut). Avem în *Schiţă*, dar şi în *Bal* – unde-şi declină, printr-o *Addenda şi corrigenda*, naivităţile ştiinţifice anterioare, erorile statistice etc. – un Bourdieu mai vulnerabil ca oricând. În plan stilistic şi sintactic, constatăm cu surpriză că nu mai dăm peste stilul flamboaiant *hardcore* cu care şi-a torturat de-a lungul timpului cititorii (deşi mai subzistă frustranta prolepsă oratorică), iar tonul, deşi controlat, înregistrează un bemol evident pus pe duritate.

La nivel de conţinut, acest lucru se resimte cel mai bine în partea în care închide buclele: în *Schiţă*, unde îşi analizează „dispoziţiile asociate poziţiei de origine“, şi în ultimul studiu din *Bal*, unde le deplasează, prin transfigurare ştiinţifică, în modelul explicativ al demonstraţiei.

Pasajele în care îşi descrie familia şi copilăria sunt de-a dreptul emoţionante, deşi au drept miză explicarea unei afirmaţii de genul „nu iubesc intelectualul din mine“, fiind nu o anatomie aseptică a habitusului (cum, probabil, ar fi vrut), ci aproape un ecorşeu. Aici ni se relevă mecanismul capabil să explice ambivalenţa şi contradicţiile cu care s-a raportat la lumea intelectuală şi universitară din care a făcut parte. Aflăm cum tatăl lui, Albert, fiu de fermier dintr-un sătuc din Béarn, care l-a învăţat să-i respecte pe cei „mărunţi“, i-a cumpărat o mică bicicletă de 20 de franci când avea vreo nouă ani, cum se duceau să ia apă de la fântâna publică, cum îşi băteau joc copiii de numele şi accentul lui, suferinţele trăite în internat şi experienţa profund „structurantă“ pe care i-a oferit-o această „şcoală teribilă a realismului social“ (atât de aproape, după el, de „azilurile“ lui Goffman) etc.

De aici şi habitusul clivat de care vorbea, acea dublă distanţă faţă de universurile dominaţilor şi dominanţilor care îl făcea să fie într-un permanent decalaj sau contrasens cu „modelele şi modele dominante ale câmpului“. Încercarea de a reconcilia contrariile se regăseşte în opera lui sub forma investirii unor mari ambiţii teoretice în obiecte empirice minuscule sau considerate adesea triviale.

Bourdieu declară că a scris aceste ultime cărţi animat de aprehensiuni ce depăşesc simpla teamă de a fi prost înţeles (vezi *supra*), dar şi de sentimentul de culpabilitate că

şi-a trădat originile. Fragmentul în care îşi declină angoasele şi sentimentul de vinovăţie în faţa instanţei paterne nu are nimic „sociologic“ în el: „Pregătirea acelei lecţii [inaugurale de la Collège de France, 1985 – n.m.] m-a făcut să trec intens prin toate contradicţiile mele: sentimentul că eram perfect nedemn, că nu aveam de spus nimic care să merite a fi spus în faţa acestui tribunal, probabil singurul căruia i-aş fi recunoscut verdictul, era dublat de un sentiment de culpabilitate faţă de tatăl meu, care tocmai murise extrem de tragic, *comme un pauvre diable* [...]. Chiar dacă ştiam că ar fi fost foarte mândru de mine şi fericit, stabileam o legătură magică între moartea sa şi acest succes, devenit în ochii mei o transgresiune-trădare. Nopţi de insomnie.“[7]

O serie de întrebări rămân însă deschise în urma acestei lecturi pe alocuri tulburătoare. Se poate valida – convingător – oximoronul „confesiuni impersonale“? Cum trebuie să fie citit peritextul „Aceasta nu este o autobiografie“? Se poate diseca cineva singur, cum se întreba teoreticianul consacrat al genului autobiografic, Philippe Lejeune? Se poate evacua – total – orice rest de subiectivitate când vorbeşti despre tine, chiar şi cu metodă? Cu alte cuvinte, se poate atinge obiectivitatea într-o autoanaliză? Şi, în final, ne putem întreba, odată cu Bourdieu însuşi, „de ce şi mai ales pentru ce a făcut-o“?

Reflexivitatea bourdieusiană

Cum se face că un gânditor care a detestat în mod declarat narcisismul şi vanitatea stupidă a multor intelectuali

---

[7] *Cf. infra*, pp. 137–138.

şi a denunţat cu atâta îndârjire „iluzia biografică" a scris o carte care se cheamă *Schiţă pentru o autoanaliză*? Cum poate un pascalian declarat, gata oricând să declame că „Eul meu este demn de a fi urât", să se dedice unei autobiografii, fie ea şi autosocioanaliză?

Este de ajuns să ne amintim, de pildă, virulenţa demnă de un pamfletar feroce şi cinic din *Meditaţii pascaliene*: „Nu am intenţia să aştern pe hârtie amintirile aşa-zis personale care alcătuiesc de obicei fundalul cenuşiu al autobiografiilor universitare, întâlniri minunate cu maeştri eminenţi, opţiuni intelectuale întreţesute cu opţiuni de carieră. Ceea ce a fost, recent, prezentat sub eticheta de egoistorie mi se pare încă foarte departe de o veritabilă sociologie reflexivă: universitarii fericiţi (singurii cărora li se cere acest exerciţiu de şcoală...) nu au istorie şi nu le face neapărat un serviciu, nici lor, nici istoriei, să le ceri să povestească fără metodă nişte vieţi fără istorie."[8]

Înainte de a vedea cum înţelege Bourdieu autobiografia şi autoanaliza, ar fi util, poate, un excurs sintetic prin istoria a două concepte care se dovedesc a fi extrem de importante în discuţia de faţă, în special în înţelegerea binomului personal-impersonal: *reflexivitate* şi *obiectivare participantă*. Primul termen, cel de reflexivitate, este puţin frecventat, în varianta lui explicită, de către Bourdieu înainte de 1990. Apare, în schimb, expresia – folosită aproape cu fervoare – „vigilenţă epistemologică", de sorginte bachelardiană, care ocupă, de pildă, un loc central în *Métier de sociologue*, dar nu numai. Admirator necondiţionat şi cititor

[8] Subcapitolul „Confesiuni impersonale" din *Meditaţii pascaliene*, ed. cit., p. 47.

fervent al lui Bachelard, Bourdieu reciclează tradiţia acestuia, prelungind „psihanaliza spiritului ştiinţific“ şi transformând-o într-o socioanaliză.[9] Se pare că folosirea termenului vine odată cu circulaţia traducerilor lui în lumea anglo-saxonă, unde figurează adesea în subtitlul acestora. (Conceptul însuşi de reflexivitate are o istorie relativ recentă în vocabularul ştiinţelor sociale.) Repudiind iluzia transparenţei conştiinţei faţă de ea însăşi, dar şi reprezentarea filosofică a reflexivităţii, el distinge trei momente în analiza reflexivă. Prima reia tradiţia provenind de la Mannheim şi obiectivează condiţiile sociale ale producţiei savante, adică cele asociate ocupării poziţiei într-un spaţiu social: apartenenţa la o clasă, la un sex etc. Regăsim, aşadar, în această primă mişcare, fantoma teoriei reflectării. Bourdieu admite însă, fără nici o rezervă, că este momentul cel mai superficial (sic!), iar aşa-zisele prejudecăţi religioase şi politice sunt cel mai uşor de sesizat şi de analizat. De aceea analiza reflexivă trebuie să obiectiveze poziţia subiectului în acest spaţiu relativ autonom, cu alte cuvinte, apartenenţa la un câmp anume şi adeziunea la *doxa* specifică. De regulă, acest al doilea nivel al analizei, de inspiraţie mertoniană, lipseşte cu desăvârşire din studiile de sociologie a cunoaşterii ştiinţifice, ignorând, prin urmare, logica specifică a unui anumit câmp. În fine, al treilea moment – care reprezintă contribuţia personală a lui Bourdieu la o teorie a reflexivităţii – constă în obiectivarea subiectului obiectivării, a înseşi privirii savante, a inconştientului ei social[10].

---

[9] Yves Gingras, „Réflexivité et sociologie de la connaissance scientifique“, in Louis Pinto, Gisèle Sapiro, Patrick Champagne (coord.), *Pierre Bourdieu, sociologue*, Fayard, Paris, 2004, pp. 337–338.

[10] După formula durkheimiană: „Inconştientul înseamnă istorie.“

Observare și obiectivare participantă

Ce poate subîntinde formula „obiectivarea subiectului obiectivării“, a subiectului analizant, punct de vedere asupra propriului punct de vedere – seducătoare în teorie, dar discutabilă în practică? Pentru a o valida epistemologic, Bourdieu va introduce un alt concept, la fel de personal: „obiectivare participantă“[11]. Pleacă de la convingerea că ajungi să „cunoşti lumea din ce în ce mai bine pe măsură ce te cunoşti mai bine pe tine însuţi“ şi că, aşa cum ne-a învăţat Rousseau, minciuna pe care o găsim în noi înşine cântăreşte, în genere, mai mult decât adevărul descoperit de către ceilalţi. Urmându-l pe Wittgenstein (cel din „Consideraţii pe marginea *Crengii de aur* a lui Frazer“), aminteşte că refuzul unei autoscopii autentice poate crea, la etnolog, sentimentul unei distanţe de netrecut între el şi „primitivii“ pe care îi studiază[12]. Invitând la această privire întoarsă spre sine, el lansează şi trasează proiectul unei reflexivităţi ştiinţifice care nu are nimic de-a face cu „acele confesiuni narcisice pe care le presupune reflexivitatea postmodernă“[13] şi nici cu reflexivitatea egologică a fenomenologiei.

---

[11] Prima lui ocurenţă figurează în *Actes de la recherche en sciences sociales*, 23 (septembrie 1978), pp. 67–94, reluată, ca *post-scriptum*, în *Langage et pouvoir simbolique*, Seuil, Paris, 2001, pp. 397–405. „Obiectivare participantă“ va fi însă titlul conferinţei pe care o va ţine în decembrie 2000 la Royal Anthropological Institute, cu ocazia decernării Medaliei Huxley (primite, înaintea lui, de Mauss şi Claude Lévi-Strauss).

[12] După Wittgenstein, Frazer este mai primitiv decât sălbaticii pe care îi studiază, deoarece refuză privirea lucidă asupra lui însuşi şi preferă să se complacă în iluzia că trebuie să explice ceva străin de el (vezi, pentru detalii, Jacques Bouveresse, *Bourdieu, savant & politique*, Agone, Marsilia, 2003, p. 176).

[13] Pierre Bourdieu, „Participant Objectivation“, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 9, nr. 2, iunie, 2003, p. 287.

Dificultăţile intrinseci ale unui asemenea demers sunt uşor de intuit, deoarece presupune o dedublare a conştiinţei şi statutul simultan de subiect şi de obiect. Aporia nu este decât aparentă, ne lasă să înţelegem Bourdieu, pentru simplul motiv că se bazează pe o premisă falsă: antinomia („ordinară", spune el, consacrată antropologic, am putea adăuga noi) între „punctul de vedere al observatorului şi punctul de vedere al actorului sau, mai precis, între faptul de a obiectiva şi faptul de a fi obiect al obiectivării. Contradicţia practică nu poate fi negată: fiecare ştie cât este de dificil să fii simultan prins în joc şi să-l observi."[14] Soluţia propusă este îndrăzneaţă: obiectivarea nu trebuie asimilată observării. De aceea el vorbeşte despre *obiectivare participantă*, şi nu despre *observaţie participantă*, care, în ciuda unei cariere andurante în antropologie, se dovedeşte a fi o imposibilitate conceptuală. Subiectul analizant nu este un simplu fotograf care înregistrează şi care nu se va putea introduce niciodată în obiectiv decât dacă părăseşte aparatul. „Subiectul obiectivant nu închide obiectul obiectivat – care poate fi un altul sau el însuşi – într-o esenţă, într-un destin [...]. Numai obiectivând ceea ce sunt îmi ofer vreo şansă de a deveni subiectul a ceea ce sunt [...]. Paradoxal, construirea unui adevărat *eu* trece prin obiectivarea unui ego primar [...]."

Miza acestei autosocioanalize ar fi una dublă: această „anamneză eliberatoare" ar duce la o reconciliere cu sine şi ar furniza un instrument preţios pentru cunoaşterea şi înţelegerea lumii sociale.

---

[14] *Langage et pouvoir simbolique*, ed. cit., p. 398.

Freud și Bourdieu

Dincolo de prezența în vocabularul extrem de personalizat al lui Bourdieu a unor termeni din tradiția psihanalitică (*anamneză*, *denegare*, *întoarcerea refulatului*, *scotomizare* etc.) pe care i-a reciclat și i-a adaptat sistemului său[15], cei doi par a împărtăși o viziune comună asupra autoreprezentării și, implicit, asupra autobiografiei.

Astfel, *Schiță pentru o autoanaliză* are infinit mai puține în comun cu *Roland Barthes par Roland Barthes*, de pildă – ca să nu mai vorbim despre *Cuvintele* lui Sartre –, și incredibil de multe în comun cu *Sigmund Freud prezentat de el însuși*[16]. Greu de spus dacă Bourdieu citise sau nu această lucrare. Probabil ca da. Oricum, scopul acestei evocări nu se înscrie în nici un caz într-o logică a specularii acestei apropieri, ci, dimpotrivă, să sugereze că cei doi gânditori împărtășesc o viziune comună asupra ideii de autobiografie și, într-un plan mai larg, asupra autoreprezentării. Multe dintre afirmațiile lui Freud ar putea fi asumate fără nici o rezervă de către Bourdieu, doar schimbând numele și disciplina, începând cu proiectul de a găsi „un nou echilibru

---

[15] S-a autoproclamat adesea ca un „colaborator al psihanaliștilor". Mai mult, dacă adoptăm sintagma propusă de Ricœur – „hermeneutici ale suspiciunii" –, Freud și Bourdieu respiră, incontestabil, același aer de familie.

[16] Lucrare publicată în 1925, tradusă pentru prima oară în franceză în 1928, de Marie Bonaparte sub titlul *Ma vie et psychanalyse*, apoi în 1984 de Fernand Cambon sub titlul *Sigmund Freud par lui-même*, retradusă în 1992 de Pierre Cotet și René Lainé sub titlul *Autoreprésentation*; tradusă inițial în engleză de James Strachey sub titlul *An Autobiographical Study*, reeditată în 1935 ca *Autobiography*, apoi în 1959 sub titlul *An Autobiographical Study* (am enumerat toate aceste versiuni traductologice pentru a puncta dificultatea de a clasa și de a circumscrie formal lucrarea unui gen).

între prezentarea subiectivă şi cea obiectivă, între interesul biografic şi cel istoric". Freud, acest „maestru al suspiciunii", cum îl numeşte acelaşi Doubrovsky, poate fi considerat, de altfel, cel care a dat consistenţă şi a întemeiat epistemologic proiectul autobiografic, postulând că subiectul nu poate coincide niciodată cu el însuşi.

Deşi am comite un patent anacronism dacă am afirma că, în *Sigmund Freud prezentat de el însuşi*, acesta nu reţine decât datele pertinente sociologic (evident, „părintele psihanalizei" nu era câtuşi de puţin animat de o asemenea dorinţă), nu putem să nu constatăm că ambele lucrări sfidează aşteptările comune pe care le avem, îndeobşte, de la o autobiografie[17] şi că ambele livrează nişte – intrigante – „confesiuni impersonale". Dacă, în *Schiţă*, nu aflăm nimic nu doar în ceea ce priveşte viaţa conjugală (soţie, copii etc.) a lui Bourdieu, dar nici măcar dacă era sau nu singur la părinţi, Freud refuză cu aceeaşi obstinaţie să satisfacă prea-omeneşti curiozităţi voyeuriste: „Îmi pot permite să impun aici o limită comunicării de date autobiografice. De altfel, în ceea ce priveşte condiţiile mele personale de viaţă, luptele, decepţiile şi succesele mele, publicul nu are nici un drept să afle mai mult. În rest, în unele dintre scrierile mele – *Interpretarea viselor*, *Viaţa cotidiană* –, am fost mai direct şi mai sincer decât au obiceiul să fie persoanele care îşi povestesc viaţa pentru contemporani sau posteritate."[18] Mai

---

[17] Fireşte, aşa cum a arătat Philippe Lejeune, autobiografia ca gen nu poate fi validată după formă [*récit*] sau conţinut [*vie*] – vezi *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris, 1975.

[18] Sigmund Freud, *op. cit.*, apud Elisabeth Roudinesco, Michel Plon, *Dicţionar de psihanaliză*, traducere de Matei Georgescu, Daniela Luca, Valentin Protopopescu, Genoveva Teleki, Editura Trei, Bucureşti, 2002, p. 880.

mult, pe lângă aceeaşi frustrantă absenţă a confesiunilor personale, cele două lucrări mai împărtăşesc şi apetitul de a adresa nişte înţepături acide confraţilor.[19] Peste ce dăm, aşadar, în *Sigmund Freud prezentat de el însuşi*? Peste nişte confesiuni impersonale, peste o analiză a stadiului câmpului psihanalizei în anii '20, a „spaţiului posibilelor" (concept evitat de către biografi şi biografii) şi a poziţiei savantului în acest câmp. Cu alte cuvinte, punerea în perspectivă a nivelurilor doi şi trei ale analizei reflexive bourdieusiene.

„Aceasta nu este o autobiografie"?

Autoanaliza ca proiect autobiografic încearcă, deci, să găsească acel „loc geometric al tuturor perspectivelor" despre care vorbea Leibniz – invocat cu nedisimulată voluptate de Bourdieu –, evitând atât „excesul de proximitate", cât şi „excesul de distanţă". În plus, autoanaliza pare a fi incompatibilă cu ideologia, ca urmare a ultimei ei mişcări, obiectivarea subiectului obiectivării. Ceea ce Bourdieu a ţinut morţiş să evite scriidu-şi autobiografia intelectuală este tocmai riscul de a deveni „ideologul propriei sale vieţi" – etichetă pe care i-o trântea, de fiecare dată când avea ocazia, lui Sartre, victima perfectă a „iluziei biografice" şi artizantul acelui monstru conceptual care este noţiunea de „proiect creator". Bourdieusianul eu-subiect-obiect nu poate fi, postfreudian, nici tautologicul „Moi c'est moi",

[19] În cazul lui Freud, obiectul acestora fiind, cu precădere, Pierre Janet şi „biata lui competenţă", „barbaria" naţiunii germane, „dezonoarea ştiinţei germane, incapabile să accepte psihanaliza" etc. (Foucault „estet", Gurvitch ş.a.m.d., sociologia ca ştiinţă-paria etc.)

nici, până la capăt, neliniştitorul „Je est un autre“[20]. Fără a fi un adept al lui Sainte-Beuve (dimpotrivă, am putea spune), dar nici – până la capăt – al lui Proust, Bourdieu încearcă să găsească o a treia cale, să practice un balans eroic şi, pe alocuri, improbabil între personal şi impersonal.

Cum am putea citi atunci exerga „Aceasta nu este o autobiografie“? Aluzia la Magritte şi la celebra lui „Aceasta nu este o pipă“ nu reduce afirmaţia la un gest ludic sau la o simplă palinodie postmodernă (Bourdieu ar fi detestat, probabil, apropierea) şi nici nu o face mai puţin problematizantă. Fireşte, se vrea a fi *un mode d'emploi*, un îndrumar de lectură, cu toată autoironia conţinută. Prin „autobiografie“ Bourdieu înţelegea sensul ei obişnuit, din limbajul comun. Şi, la fel cum cei atinşi de „iluzia biografică“ comit o eroare categorială când vorbesc despre „povestea unei vieţi“[21], este impropriu să atribui acelui tip de demers o astfel de etichetă.

În orice caz, autobiografie sau nu, *Schiţă pentru o autoanaliză* rămâne cea mai frumoasă şi mai adevărată carte a lui Pierre Bourdieu.

Laura Albulescu

---

[20] „Nici o personalitate nu este absolut unificată, nici absolut multiplă“ – vezi, pentru o lectură aprofundată, Alain Accardo, *Introduction à une sociologie critique. Lire Pierre Bourdieu*, Agone, Marsilia, 2006.

[21] Sintagmă, spune el, infiltrată clandestin în limbajul savant, ea nefiind altceva decât o noţiune naivă şi spontană emisă de simţul comun (vezi „L'illusion biographique“, *Actes de la recherche en sciences sociales*, nr. 62/63, 1986).

Nota editorului

Analiză sociologică ce exclude psihologia,
cu excepția, poate, a câtorva mișcări de umoare.
PIERRE BOURDIEU, *Note pregătitoare*

Acest text al lui Pierre Bourdieu, redactat între octombrie și decembrie 2001 – dar la care lucra și reflecta de mai mulți ani, tot întrebându-se mai ales ce formă care i s-ar potrivi mai bine – a fost conceput, pornind de la ultimul său curs ținut la Collège de France, ca o nouă versiune (dezvoltată și reelaborată) a ultimului capitol din *Science de la science et réfléxivité**. Și, pentru a marca clar continuitatea dintre cele două texte, el le-a dat același titlu, „Schiță pentru o autoanaliză". Hotărâse să publice această carte mai întâi în Germania** și, deși avea de gând să reia textul și să-l lucreze anume pentru ediția franceză, am decis să-l publicăm în versiunea lui germană, adăugând doar câteva note bibliografice pentru referințele explicite***.

---

* *Science de la science et réfléxivité. Cours du Collège de France 2000-2001* [Știința științei și reflexivitate. Curs la Collège de France 2000-2001], Éditions Raisons d'Agir, Paris, 2001.

** *Ein Soziologischer Selbstversuch*, Suhrkamp, Frankfurt, 2002.

*** Notele editorilor francezi vor apărea marcate cu cifre arabe, în vreme ce notele traducătorului vor apărea marcate cu asterisc. De asemenea, eventualele intervenții clarificatoare ale traducătorului sunt marcate prin paranteze drepte. Tot între paranteze drepte, și tot pentru mai multă claritate (dat fiind că este vorba de o scriere autobiografică), am indicat suplimentar, peste tot, traducerea în română a titlurilor autoevocate de către Pierre Bourdieu, precum și traducerile existente, în limba română, ale operelor acestuia (n. tr.).

Așa cum își făcuse intrarea (în 1982) la Collège de France printr-o foarte reflexivă *Leçon sur la leçon*****, tot așa decisese Pierre Bourdieu să-și conceapă și ultimul curs: supunându-se pe sine însuși, ca într-o ultimă sfidare, exercițiului reflexivității în care, de-a lungul întregii sale vieți de cercetător, el văzuse unul dintre prealabilele obligatorii ale cercetării științifice.

Știa foarte bine că, luându-se pe sine însuși drept obiect, se expunea unui dublu risc: nu numai de a fi acuzat de complezență, ci și de a-i înarma pe cei care nu așteaptă decât cel mai mărunt prilej pentru a contesta, tocmai în numele poziției pe care o deținea și al traiectoriei pe care a parcurs-o, caracterul științific al sociologiei sale și care nu văd că acest exercițiu al reflexivității a fost îndelung elaborat tocmai ca un instrument de științificitate. În cazul acestui proiect mai mult decât paradoxal, era vorba nu atât de un gest ostentativ („a-l soma pe cititor să se întrebe de ce citește acest text“, spune Pierre Bourdieu în notele sale de lucru), cât de o întreprindere absolut inedită de punere finală în conformitate a cercetătorului cu propria sa concepție despre adevărul științific, de o voință de a oferi un fel de garanție ultimă a caracterului științific al propozițiilor enunțate în întreaga sa operă, printr-o revenire extrem de controlată asupra lui însuși („pun în slujba a tot ce poate fi mai subiectiv analiza cea mai obiectivă“, mai scrie el, comentând textul de față).

S-a văzut că avusese perfectă dreptate să se teamă de cea mai proastă utilizare care putea fi dată textului său. Astfel, într-una dintre variantele lui anterioare, el scria: „Aceasta

**** *Leçon sur la leçon* [Lecție despre lecție], Minuit, Paris, 1982.

nu este o autobiografie. Genul ca atare îmi este interzis nu numai pentru că am (d)enunțat iluzia autobiografică; el îmi este profund antipatic, iar aversiunea amestecată cu teamă care m-a determinat să descurajez mai mulți «biografi» are la bază niște motive pe care le găsesc întemeiate.“

Decembrie 2003

Nu intenționez să mă conformez convențiilor genului autobiografic, despre care am afirmat, deja, pe larg cât de artificial și de iluzoriu este. Aș vrea doar să încerc să adun laolaltă și să ofer câteva elemente pentru o auto-socio-analiză. Nu-mi ascund aprehensiunile, care depășesc cu mult obișnuita teamă de a fi prost înțeles. Am, într-adevăr, sentimentul că, mai cu seamă din pricina amplitudinii parcursului meu în spațiul social și a incompatibilității practice dintre lumile sociale pe care acest parcurs le unește fără a le reconcilia, nu pot să garantez – fiind departe de siguranța că voi izbuti eu însumi cu instrumentele sociologiei – că lectorul va ști să mobilizeze, în fața experiențelor pe care voi ajunge să le evoc, privirea adecvată, așa cum o văd eu.

Adoptând punctul de vedere al analistului, mă oblig (și îmi acord permisiunea) să rețin toate elementele care sunt pertinente din punctul de vedere al sociologiei, altfel spus, necesare explicării și înțelegerii sociologice, și doar pe acestea. Departe, însă, de a căuta să produc în felul acesta, așa cum ar putea exista temerea, un efect de închidere prin impunerea propriei mele interpretări, înțeleg, dimpotrivă, să pun această experiență, enunțată cât mai onest cu putință,

la dispoziția confruntării critice, ca și cum ar fi vorba de un obiect oarecare. Sunt perfect conștient de faptul că – analizate din această perspectivă și, în orice caz, așa cum se cuvine, conform „principiului carității" – toate momentele istoriei mele, mai ales diversele alegeri pe care am putut să le fac în materie de cercetare, pot apărea ca fiind reduse la necesitatea lor sociologică, altfel spus, ca fiind justificate din acest punct de vedere și, în orice caz, ca fiind mult mai raționale și chiar mai raționate și mai rezonabile decât sunt în realitate, ca și cum ar fi derivat cumva dintr-un proiect conștient de el însuși încă de la început. Or, știu foarte bine, și nu voi face nimic s-o ascund, că, de fapt, nu am descoperit decât foarte încet și treptat, inclusiv pe tărâmul cercetării propriu-zise, principiile care mi-au călăuzit practica.

Fără să fie cu adevărat inconștiente, „alegerile" mele s-au manifestat mai ales sub forma unor refuzuri și antipatii intelectuale cel mai adesea abia articulate și nu au ajuns să se exprime explicit decât foarte târziu (de exemplu, repulsia profundă pe care mi le inspirau cultul lui Sade, o vreme la modă, sau viziunea lui Bataille și cea a lui Klossowski cu privirile la chestiunile legate de sex nu au primit un început de expresie decât într-un număr din *Actes** dedicat „Comerțului corpurilor", din 1994). Poate pentru că eram mult prea absorbit de munca mea și de grupul pe care îl animam pentru a mai avea răgazul să privesc în jur, poate pentru că eram convins că am prea multe de făcut pentru a-mi consacra o parte din timpul de care aveam atâta nevoie pentru a-i discuta sau critica până și pe cei

---

* Revista *Actes de la recherche en sciences sociales*, înființată de Pierre Bourdieu în 1975 (n. tr.).

mai vizibili reprezentanți, francezi sau străini, din științele sociale și din filosofie, pentru care nu aveam întotdeauna prea mare considerație, poate pentru că sunt destul de stângaci și de inabil în discuțiile intelectuale pe marginea unor probleme care nu sunt ale mele (am păstrat o amintire foarte confuză a unei întâlniri, desigur, extrem de afabile, cu Habermas, pe care o organizaseră, la Paris, Dreyfus și Rabinow), am avut întotdeauna tendința de a merge cu capul înainte, de a mă lăsa, oarecum, purtat de impulsuri. Abia treptat, și aproape de fiecare dată retrospectiv, am început, mai ales cu ocazia unor șederi în străinătate, să-mi explicitez „diferența“ care mă desparte de niște autori precum Habermas, Foucault sau Derrida, în legătură cu care mi se pun deseori întrebări astăzi și care erau infinit mai puțin prezenți și mai puțin importanți pentru cercetările mele decât, de pildă, Cicourel, Labov, Darnton sau Tilly și atâția alți istorici, etnologi sau sociologi necunoscuți în sfera intelectuală și în cea mediatică. Voi putea, cu toate acestea, să mă sprijin, în acest efort de a mă explica și de a mă înțelege pe mine însumi, pe frânturile de obiectivare de sine pe care le-am presărat de-a lungul drumului meu, pe traseul cercetărilor mele, și pe care voi încerca, aici, să le aprofundez și să le sistematizez.

A înțelege înseamnă, în primul rând, a înțelege câmpul împreună cu care și împotriva căruia te-ai constituit. Iată de ce, chiar și cu riscul de a-l surprinde pe cititorul care se așteaptă, poate, să mă vadă începând cu începutul, altfel spus cu evocarea primilor mei ani și a universului social al copilăriei mele, se impune, pentru a proceda cu adevărat metodic, să examinez mai întâi starea câmpului în momentul în care am intrat eu în el, în anii '50. Dacă voi reaminti că în acel moment eram elev la École normale supérieure* la clasa de filosofie, adică în vârful ierarhiei școlare, într-o epocă în care filosofia putea să pară triumfătoare, voi fi spus, după părerea mea, esențialul din ceea ce este necesar pentru trebuințele de explicare și de înțelegere a traiectoriei mele ulterioare în câmpul universitar. Dar pentru a se putea înțelege de ce și cum devenea cineva „filosof", cuvânt a cărui ambiguitate contribuia din plin la favorizarea enormei suprainvestiri pe care o exclud niște alegeri mai puțin indeterminate și mai nemijlocit ajustate la șansele reale, trebuie să încerc să evoc și spațiul posibilelor așa cum îmi apărea el în acel moment, ca și riturile de instituire capabile să producă partea de convingere intimă și de adeziune

* Școala Normală Superioară sau ENS (n. tr.).

inspirată care reprezenta, în acei ani, condiția de acces în tribul filosofilor.

Nu pot să reamintesc aici întreaga mașinărie a procesului de consacrare care, de la concursul general pentru intrarea în clasa pregătitoare până la concursul pentru admiterea la École normale, îi conducea pe cei aleși (și în primul rând pe mirenii miraculați) să aleagă Școala care i-a ales, să recunoască criteriile de alegere care i-au constituit ca elită; și să se orienteze ulterior, probabil cu atât mai multă solicitudine cu cât sunt mai încununați, spre disciplina-regină. Deveneai „filosof" pentru că fuseseși consacrat și te consacrai asigurându-ți statutul prestigios de „filosof". Alegerea filosofiei constituia, astfel, o manifestare a siguranței statutare care consolida siguranța (sau aroganța) statutară. Și aceasta mai mult ca oricând într-un moment în care întregul câmp intelectual era dominat de figura lui Jean-Paul Sartre și în care așa-numitele *khâgne*, în special cele conduse de Jean Beaufret, destinatarul *Scrisorii despre umanism* a lui Heidegger[1], și însuși concursul pentru admiterea la École normale, cu juriul său compus, o vreme, din Maurice Merleau-Ponty și Vladimir Jankélévitch, erau sau puteau să apară ca niște sfere superioare ale vieții intelectuale.

Așa-numita *khâgne* era locul în care se producea ambiția intelectuală *à la française* în forma ei cea mai înaltă, adică filosofică. Intelectualul total, a cărui figură tocmai fusese inventată și impusă de către Sartre, era susținut de un învățământ care oferea un larg evantai de discipline (filosofie, literatură, istorie, limbi antice și moderne) și care încuraja,

[1] Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, Paris, 1964.

prin deprinderea „dizertației *de omni re scibili*“ (după expresia lui Durkheim), cheia de boltă a întregului edificiu, dobândirea unei siguranțe de sine mergând, deseori, până la inconștiența ignoranței triumfătoare. Credința în atotputernicia invenției retorice nu putea decât să fie încurajată de exhibițiile savant teatralizate ale improvizației filosofice: mă gândesc, de pildă, la profesori precum Michel Alexandre, discipol târziu al lui Alain, care acoperea sub niște poze profetice deficiențele unui discurs filosofic redus la resursele unei reflecții lipsite de orice suport istoric, sau precum Jean Beaufret, care își iniția elevii vrăjiți în arcanele gândirii unui Heidegger netradus încă pe atunci în franceză, cu excepția câtorva fragmente. (Extraordinarul succes pe care filosoful din Pădurea Neagră l-a cunoscut în Franța nu poate fi explicat în totalitate dacă nu observăm că – în calitate de incarnare exemplară a aristocratismului profesoral și a necontestatei filosofii a filosofiei care îi locuiește, fără să-și dea seama, pe profesorii de filosofie – el este mult mai apropiat decât s-ar putea crede de vechea tradiție franceză a lui Lagneau și Alain, așa cum demonstrează și faptul că atâția „filosofi“ formați în anii ’50 în *khâgne* au putut să-și prelungească admirația față de Alexandre în fervoarea pentru Heidegger.)

Se constituiau, astfel, legitimitatea statutară a unei aristocrații școlare universal recunoscute și, „noblesse oblige“, simțul superiorității care îi impune „filosofului“ demn de acest nume cele mai mari ambiții intelectuale, interzicându-i, în același timp, să se înjosească ocupându-se de anumite discipline sau de anumite obiecte; mai ales cele pe care le ating specialiștii în științele sociale (va trebui, de pildă, să așteptăm șocul din 1968 pentru ca filosofii formați în

cadrul acelor *khâgne* din anii '50 să înfrunte, și aceasta doar într-un mod profund sublimat, problema puterii și a politicii: nu încape îndoială că Deleuze și Foucault și, după ei, toți ceilalți n-ar fi putut să pună o problemă atât de categoric exclusă din vechiul canon filosofic precum cea a puterii dacă aceasta nu ar fi fost introdusă în inima câmpului universitar de către contestația studențească, care se inspira din niște tradiții teoretice total ignorate sau disprețuite de către ortodoxia academică precum marxismul, concepția weberiană despre stat sau analiza sociologică a instituției școlare).

Dominația exercitată de către grupurile puternic integrate, a căror limită (și model practic) o constituie familia conformă, se datorează, în mare parte, faptului că membrii lor sunt legați printr-o *collusio* în *illusio*, printr-o complicitate funciară în fantasma colectivă, care îi asigură fiecărui membru experiența unei glorificări a propriului eu, ca principiu al unei solidarități bazate pe adeziunea la imaginea grupului înțeleasă ca imagine fermecată de sine însuși. Tocmai acest sentiment construit în mod social, acela de a fi de o „esență superioară“, este, într-adevăr, cel care, împreună cu solidaritățile de interese și cu afinitățile de habitus, contribuie cel mai mult la formarea a ceea ce nu trebuie să ne ferim să-l numim „spirit de corp“ – oricât de neobișnuită ar putea să pară această expresie atunci când este aplicată unui ansamblu de indivizi perfect convinși de faptul că sunt de neînlocuit. Una dintre funcțiile riturilor de inițiere este aceea de a crea o comunitate a inconștienturilor care face posibile conflictele nezgomotoase dintre adversari intimi, preluările nemărturisite de teme și de idei, pe care fiecare se simte îndreptățit să și le atribuie dat fiind

că reprezintă produsul unor scheme de invenție foarte apropiate de ale sale, trimiterile tacite și aluziile inteligibile numai în sânul micului cerc de inițiați (a privi cu un asemenea ochi tot ce s-a scris începând cu anii '60 înseamnă a descoperi, sub spectacolul diferențelor proclamate, profunda omogenitate a problemelor și a temelor și a ști să recunoști, de pildă, în derridianul cuvânt de ordine al „deconstrucției", dincolo de transfigurarea pe care o antrenează completa schimbare a contextului teoretic, tema bachelardiană a rupturii de pre-construcții, care, devenită *topos* școlar, a mai fost orchestrată, în același moment, și la celălalt pol al câmpului filosofiei – la Althusser, în special – și în științele sociale – în *Le Métier de sociologue*[2], mai ales).

Caracteristica cea mai importantă, dar și cea mai invizibilă, a universului filosofic din acel loc și din acel moment – și, poate, din toate timpurile și din toate țările – o constituie însă, probabil, închiderea scolastică care, chiar dacă e prezentă și în alte sfere rarefiate ale vieții academice precum Oxford sau Cambridge, Yale sau Harvard, Heidelberg sau Todai, îmbracă una dintre formele sale cele mai exemplare odată cu lumea închisă, separată, smulsă din vicisitudinile lumii reale, în care s-au format, în jurul anilor '50, majoritatea filosofilor francezi al căror mesaj inspiră, astăzi, un *campus radicalism* planetar, mai ales prin intermediul așa-numitelor *Cultural Studies*. Efectele închiderii, amplificate de cele ale electiunii școlare și ale coabitării prelungite a unui grup extrem de omogen din punct

---

[2] *Le Métier de sociologue* [Meseria de sociolog], Mouton-Bordas, Paris, 1968 (lucrare scrisă în colaborare cu Jean-Claude Chamboredon și Jean-Claude Passeron).

de vedere social, nu pot, într-adevăr, decât să favorizeze o distanță socială și mentală față de lume, care nu se observă, paradoxal, nicăieri mai bine ca în tentativele, deseori patetice, de a ajunge la lumea reală, mai cu seamă prin intermediul unor angajamente politice (stalinism, maoism etc.) al căror utopism iresponsabil și a căror radicalitate nerealistă atestă faptul că ele constituie tot o modalitate paradoxală de a denega realitățile lumii sociale.

Este evident că și pentru mine, la fel ca pentru toți cei care aveau, în acel moment, vreo legătură cu filosofia, personajul lui Sartre a exercitat, atât în ordine intelectuală, cât și în domeniul politicii, o fascinație deloc lipsită de ambivalență. Cu toate acestea, dominația pe care autorul cărții *Ființa și Neantul*[3] o exercita asupra acestui univers nu a fost niciodată totală, și cei care (asemenea mie) înțelegeau să se opună „existențialismului" în forma lui mondenă sau școlară, puteau să se sprijine pe un ansamblu de curente dominate: în primul rând, pe o istorie a filosofiei foarte strâns legată de istoria științelor, ale cărei „prototipuri" erau reprezentate de două mari lucrări, *Dynamique et métaphysique leibniziennes* a lui Martial Guéroult[4], fost elev la École Normale și profesor la Collège de France, și *Physique et métaphysique kantiennes* a lui Jules Vuillemin[5], pe atunci tânăr asistent la Sorbona și colaborator la *Les Temps*

[3] Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943 [*Ființa și neantul*, traducere de Adriana Neacşu, Editura Paralela 45, Pitești, 2004].

[4] Martial Guéroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes* [Dinamica și metafizica lui Leibniz], Les Belles Lettres, Paris, 1935.

[5] Jules Vuillemin, *Physique et métaphysique kantiennes* [Fizica și metafizica lui Kant], PUF, Paris, 1955.

modernes, care, „normalian“ și el, îi va succeda lui Guéroult la Collège de France; apoi, pe o epistemologie și pe o istorie a științelor reprezentate de niște autori precum Gaston Bachelard, Georges Canguilhem și Alexandre Koyré. Deseori de origine populară și provincială sau străini de Franța și de tradițiile ei școlare și legați de niște instituții universitare excentrice precum École des Hautes Études* sau Collège de France, aceşti autori marginali şi temporar dominați, ascunși percepției comune de strălucirea dominanților, ofereau un recurs celor care, din diverse motive, înțelegeau să reacționeze împotriva imaginii în același timp fascinante și refuzate a intelectualului total, prezent pe toate fronturile gândirii. (Ar trebui să-l mai adăugăm, aici, și pe Éric Weil, căruia, încă din acea epocă, îi audiam comentariile la Hegel și pe care aveam să-l cunosc mai bine ceva mai târziu, atunci când am fost numit la Universitatea din Lille, la începutul anilor ’60.)

Condiscipol, la Școala Normală, al lui Sartre și al lui Aron, de care era despărțit printr-o origine populară și provincială, Georges Canguilhem va putea fi revedincat în același timp de către ocupanții unor poziții opuse din interiorul câmpului universitar: în calitatea sa de *homo academicus* exemplar, el le va servi drept emblemă unor profesori care ocupau, în cadrul instanțelor de reproducere a corpului, niște poziții întru totul omoloage cu a sa, precum Dagognet; ca apărător, însă, al unei tradiții a istoriei științelor și a epistemologiei care, pe vremea triumfului existențialismului, reprezenta refugiul eretic al seriozității și al rigorii, el va fi întronat, alături de Gaston Bachelard, ca *maître à*

* Școala de Înalte Studii (n. tr.).

penser de niște filosofi mai îndepărtați de centrul tradiției academice precum Althusser, Foucault și alți câțiva: ca și cum poziția sa – în același timp centrală și minoră în interiorul câmpului universitar – și dispozițiile cu totul neobișnuite, dacă nu chiar exotice, care îl predispuseseră să ocupe această poziție, l-ar fi desemnat să joace rolul de emblemă totemică pentru toți cei care înțelegeau să se rupă de modelul dominant, constituindu-se într-un „colegiu invizibil“ prin ralierea la numele său.

Dorința de a fugi de entuziasmele mondene putea, de asemenea, să conducă și spre căutarea altui antidot la „facilitățile“ existențialismului, deseori identificat, mai cu seamă în versiunea lui creștină, cu o exaltare oarecum naivă a „trăitului“, așa cum apare ea în lectura lui Husserl (tradus de Paul Ricœur[6] și de Suzanne Bachelard[7], fiica filosofului, ea însăși istoric al științelor), sau chiar la unii fenomenologi dintre cei mai înclinați să conceapă fenomenologia ca pe o știință riguroasă, precum Maurice Merleau-Ponty, de exemplu, care oferea, în același timp, și o deschidere spre științele umane, spre psihologia copilului, de exemplu, pe care o predase, înainte de Collège de France, la Sorbona, dar și spre Saussure, Weber și Mauss. În acest context, revista *Critique*, condusă de Georges Bataille și de Éric Weil, oferind accesul spre o cultură internațională și transdisciplinară, permitea evitarea efectului de închidere pe care-l exercită orice școală de elită. (Se va fi înțeles, sper, că, în

---

[6] Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1950.

[7] Edmund Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, PUF, Paris, 1957.

această evocare a spațiului posibilelor filosofice, așa cum îmi apărea el în acea epocă, se exprimă admirațiile, de multe ori foarte vii și întotdeauna foarte vivace, de la vârsta de douăzeci de ani, ca și punctul de vedere particular pornind de la care s-a născut reprezentarea mea cu privire la câmpul universitar și la filosofie.)

Observăm, astfel, că este posibil să produci, fără nici o restricție, aparențele unei continuități sau pe cele ale unei rupturi între anii '50 și anii '70, după cum ții sau nu seama de dominații din anii '50, pe care s-au sprijinit unii dintre conducătorii revoluției antiexistențialiste din filosofie. Dar așa cum – poate doar cu excepția lui Bachelard, care își presăra scrierile cu înțepături ironice la adresa afirmațiilor peremptorii, mai ales în materie de științe, ale maeștrilor existențialiști – dominații din anii '50 lăsau să se vadă, atât în viață, cât și în operă, nenumărate indicii ale supunerii lor față de modelul filosofic dominant, nici noii dominanți din anii '70 nu-și vor duce, după câte se pare, până la capăt revoluția pe care o declanșaseră împotriva imperiului filosofului total. Chiar și lucrările lor cele mai emancipate de sub tutela academică continuă, încă, să poarte urma ierarhiei, înscrisă atât în structura obiectivă a instituțiilor – prin, de exemplu, opoziția dintre „teza cea mare“, loc al celor mai ambițioase, mai originale și mai „strălucite“ dezvoltări, și „teza cea mică“, altădată redactată în latină, consacrată lucrărilor umile de erudiție sau aparținând domeniului științelor umane –, cât și în structurile cognitive, în sistemele incorporate de clasificare, sub forma opoziției dintre teoretic și empiric, dintre general și specializat, dintre filosofie și științele sociale.

Aceștia și-au afirmat, probabil, cu atât mai puternic preocuparea de a menține și de a marca distanțele față de științele plebee cu cât, la începutul anilor '60, acestea începuseră să amenințe hegemonia filosofiei. Așa se explică de ce, în chiar confruntarea lor cu aceste științe, ei s-au văzut obligați să mimeze retorica științificității (în special prin ceea ce eu numesc „efectul *-logie*": „gramatologie", „arheologie" etc., dar și prin alte resorturi retorice, vizibile mai cu seamă la althusserieni), însușindu-și discret multe dintre problemele și dintre descoperirile acestora (cineva ar trebui să întocmească, într-o bună zi, lista tuturor împrumuturilor pe care filosofii acestei generații le-au făcut fără să o recunoască aproape niciodată – nu atât din lipsă de onestitate, cât în numele unei tradiții de îngâmfare suverană și pentru a nu-și știrbi din prestigiu –, de la casta inferioară a lingviștilor, a etnologilor și chiar, mai ales după 1968, a sociologilor). Ceea ce a contribuit, într-o măsură deloc neglijabilă, la a-i împiedica să-și dea seama că ruptura față de naivitățile dreptcugetătoare ale umanismului personalist în care ei se aflau angajați nu făcea decât să-i readucă, pe căile ocolitoare ale antropologiei și ale lingvisticii structuraliste, la „filosofia fără subiect" pe care științele sociale o susținuseră încă de la începutul secolului. (Așa cum am încercat să demonstrez într-un articol scris împreună cu Jean-Claude Passeron în ajunul evenimentelor din 1968[8], mișcarea de pendul care îi făcuse pe normalienii din

---

[8] „Sociology and Philosophy in France since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy without Subject" [Sociologie și filosofie în Franța din 1945 până azi: moartea și renașterea unei filosofii fără subiect], *Social Research*, XXXIV, 1, Spring 1967, pp. 162-212 (împreună cu Jean-Claude Passeron).

anii ’30, în special pe Sartre și pe primul Aron – cel din *Introducere în istoria filosofiei*[9] –, să reacționeze împotriva durkheimismului, perceput cam „totalitar“, se inversase, la începutul anilor ’60, sub impulsul, mai ales, al lui Claude Lévi-Strauss și al antropologiei structuraliste, reconducând spre ceea ce, pe atunci, în anturajul revistei *Esprit* şi sub pana lui Paul Ricœur, primise denumirea de „filosofie fără subiect“. Iar mișcarea imobilă a vieții filosofice nu a făcut decât să readucă jocul în punctul său de pornire atunci când, în anii ’80, Ferry și Renaut*, susținuți, în lovitura lor murdară de pretendenți grăbiți, de revista *Esprit*, evident, dar și de revista *Le Débat*, condusă de Nora și Gauchet, ca și de întreaga cohortă de tovarăși mediatici de drum ai lui François Furet, în frunte cu *Le Nouvel Observateur*, au încercat să relanseze pendulul modei, propovăduind, într-o polemică de joasă speță, bazată pe un amalgam în mod paradoxal sociologist, „întoarcerea la subiect“ împotriva celor care, în anii ’60, anunțaseră, ei înșiși, „moartea subiectului“.)

„Întoarcerea“ savant denegată la filosofia „despiritualizată“ a științelor sociale pe care „nepoții lui Zarathustra“, așa cum îi numește Louis Pinto[10], o operau pe parcursul anilor ’60, sub egida, evident, a unor strămoși prestigioși și semieretici (Nietzsche, în primul rând), se situează la

---

[9] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l’histoire. Essai sur les limites de l’objectivité*, Gallimard, Paris, 1938. [*Introducere în filosofia istoriei. Eseu despre limitele obiectivității istorice*, Humanitas, București, 1997.]

* Luc Ferry, Alain Renaut, *La Pensée 68. Essai sur l’anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1985 (n. tr.).

[10] Louis Pinto, *Les Neveux de Zarathustra*, Seuil, Paris, 1995.

antipodul unei adevărate reconcilieri. Chiar și pentru cei mai „emancipați“ de spiritul de castă, cum e acel Foucault al teoriei post-șaizecișoptiste a puterii, granița față de științele sociale, în special față de sociologie, rămâne, din punct de vedere social, de netrecut. Percepută de către profani ca apropiată, prin obiectul ei, de un soi de jurnalism, sociologia mai este devalorizată și în raport cu filosofia, prin aerul ei de vulgarizare scientistă și chiar pozitivistă, care nu devine nicicând mai frapant ca atunci când se atinge de credințele cele mai nediscutate ale lumii intelectuale, cum ar fi cele care privesc arta și literatura, amenințând să „reducă“ (una dintre fărădelegile cel mai frecvent imputate „sociologismului“) valorile sacrosancte ale persoanei și ale culturii, altfel spus, valoarea persoanei cultivate. De nenumărate ori am avut ocazia să simt că iconoclasmul pașnic din *L'Amour de l'art*[11], care, cu statisticile și cu modelul ei matematic, se opunea frontal (și frigid) cultului academic al operei de artă, se opunea, într-o măsură deloc neglijabilă, și transgresiunilor academic tolerate, dacă nu programate, ale antiacademismului academic al zelatorilor lui Roussel și Artaud. (Și pot să depun mărturie că lucrarea a fost mult mai bine primită și înțeleasă de către artiștii care, în același moment, puneau la îndoială, în lucrările lor, credința artistică și jocul însuși al artei, decât de către filosofii, aparent, cei mai emancipați de fetișismul artistic. Astfel, numai teama ca nu cumva conținutul ei demonstrativ [și critic] să fie afectat de derealizarea

---

[11] *L'Amour de l'art. Les musées d'art et leur public* [Amorul artei. Muzeele de artă și publicul lor], Minuit, Paris, 1966 (împreună cu Alain Darbel și Dominique Schnapper).

artistică m-a împiedicat, de exemplu, să-l autorizez pe un artist conceptualist să utilizeze, într-una dintre lucrările lui, un tabel statistic prezentând așteptările matematice de acces la muzeu în funcție de nivelul de instruire.)

Nu există dovadă mai clară a discreditării structurale care afectează sociologia, ca mai tot ce are vreo legătură cu ea, în interiorul lumii intelectuale decât compararea destinului care îi este rezervat acestei discipline (cel mai mărunt dintre scriitorii sau dintre filosofii aspiranți își va crește, în mod obiectiv și subiectiv, cota exprimându-și întregul dispreț bine întemeiat pe care i-l poartă) cu tratamentul acordat psihanalizei, cu care, totuși, ea împărtășește câteva trăsături importante, cum ar fi, de exemplu, ambiția de a da seamă în mod științific de comportamentele umane. Așa cum a arătat Sarah Winter[12], psihanaliza s-a drapat în universalitatea și în măreția transistorice acordate, în mod tradițional, tragicilor greci, savant dezistoricizați și universalizați de către tradiția școlară. Înscriind noua știință în descendența tragediei lui Sofocle, una dintre podoabele cele mai de preț ale *Bildung*-ului clasic, Freud i-a conferit acesteia titlurile ei de noblețe academică. Iar Lacan, întorcându-se la sursele eline pentru a propune noi interpretări ale tragediei lui Sofocle, a reactivat această filiație, atestată și printr-o scriitură care aglutinează obscuritățile și îndrăznelile unui Mallarmé cu cele ale unui Heidegger. Însă nu avem aici decât unul dintre factorii care explică afinitatea (cel puțin aparentă) dintre psihanaliză, ca „îngrijire a sufletelor“, și spiritualism (ba chiar, mai precis, catolicism). Ce-i

---

[12] Sarah Winter, *Freud and the Institution of Psychoanalytic Knowledge*, Stanford University Press, Stanford, 1999.

sigur este că psihanaliza s-a situat, cel puțin în Franța și în anii '70, de partea activităților intelectuale cele mai nobile și cele mai pure, pe scurt, la polul opus față de sociologie. Știință plebee și vulgar materialistă a lucrurilor populare, aceasta este percepută în mod curent, mai ales în națiunile cu o veche cultură, ca fiind preocupată de realizarea unor analize grosolane ale dimensiunilor cele mai vulgare, mai comune și mai colective ale existenței umane, iar evadările ei către cultura umanistă, privită ca termen de referință sau ca obiect, departe de a avea efectul unei *captatio benevolentiae*, au apărut ca niște uzurpări sau ca niște intruziuni profanatoare anume, parcă, făcute pentru a amplifica exasperarea adevăraților credincioși.

Universitatea franceză, mult prea angrenată în entuziasmele literare ale câmpului intelectual și mult prea atentă la preocupările și la consacrările jurnalistice, nu îi oferă cercetătorului ceea ce îi asigură acestuia, pe celălalt țărm al Atlanticului, un câmp universitar autonom și autosuficient, cu, în special, rețelele sale dense de specialiști în diverse discipline, cu formele sale de schimburi științifice în același timp suple și stricte (seminarii, colocvii informale etc.). Acest ansamblu coerent de instituții specifice procură niște satisfacții capabile să descurajeze căutarea unor prestigii contrafăcute și a unor recunoașteri artificiale din partea unor universuri extrauniversitare și apără de intruziunile intempestive ale nenumăratelor cohorte de eseiști – acei „cârpaci", cum li se spunea în secolul al XIX-lea pictorilor proști – care, perpetuând ambițiile supradimensionate ale așa-numitei *khâgne*, trăiesc ca niște paraziți semiplagiatori din munca altora. (Putem, dacă e să fim absolut realiști, să acceptăm că ei au, totuși, un rol, pe termen

lung, în propagarea lucrărilor din care se hrănesc, chiar dacă le ocultează, și cărora le datorează aparența de originalitate, grație căreia au succes mai ales în străinătate.) De aceea nu pot să compar stilul global al activității mele științifice, aflat, totuși, într-o permanentă disidență față de marile tradiții umaniste ale Franței și ale altor câteva țări europene, cu acela al unui cercetător american precum Aaron Cicourel, cu care împărtășesc nu numai interesul pentru anumite obiecte privilegiate, precum sistemul de învățământ, ci și intenția de a pune bazele unei teorii materialiste a cunoașterii, fără să descopăr, cu o oarecare invidie, rolul de neînlocuit pe care l-a jucat, în cazul său, un mediu științific în același timp stimulator și exigent.

Mă întreb, într-adevăr, dacă multe dintre dificultățile de care s-a tot izbit grupul nostru de cercetare, în afara câmpului universitar, dar mai cu seamă în interiorul acestuia, în legătură cu sectoare dintre cele mai eterogene ale acestui câmp, nu se datorează, cumva, tocmai faptului că, încercând să introducă, după modelul durkheimienilor de acum un secol și cu prețul unor dificultăți asemănătoare, logica riguroasă și modestă a muncii colective, împreună cu morala aferentă, el s-a constituit într-un corp străin, amenințător și neliniștitor pentru toți cei care nu-și pot depăși, intelectual, mijloacele de care dispun decât cu prețul unei complicități cvasimafiote capabile să asigure o motivație socială de complezență uzurpărilor lor de identitate, deturnărilor lor de fonduri culturale și falsurilor lor în materie de scris literar sau filosofic. Cred, într-adevăr, că o mare parte dintre reacțiile negative sau ostile pe care le-am provocat – și aceasta din ce în ce mai mult, pe măsură ce autonomia câmpului universitar față de câmpul jurnalistic

tindea să scadă – se datorează nu numai conținutului critic al intervențiilor și al scrierilor mele (care nu este, evident, lipsit de efect, mai cu seamă atunci când aduce atingere intereselor intelectuale), ci și existenței grupului pe care l-am format și, mai ales, caracteristicilor lui. Metaforele utilizate pentru a-l descrie atunci când este amintit în bârfe sau prin ziare sunt cele ale înrolării politice (o notiță din *Libération* care-mi fusese dedicată acum câțiva ani vorbea, nici mai mult, nici mai puțin, decât de „Albania") sau ale afilierii sectare. Ceea ce nu este nici perceput, nici înțeles, decât, cel mult, pentru a stârni reacții de teamă și de indignare, este intensa fuziune intelectuală care, în grade și în moduri diferite în funcție de epocă, îi unește pe membrii grupului într-o participare la un mod de organizare a activității de gândire care este total antinomic față de viziunea literară (și extrem de pariziană) asupra „creației" înțelese ca act singular al unui cercetător izolat (viziune care îi împinge pe mulți cercetători prost formați și insuficient echipați intelectual să prefere suferințele, îndoielile și, foarte des, eșecurile și sterilitatea muncii solitare în locul a ceea ce ei percep ca fiind alienarea depersonalizantă a unui demers colectiv).

Cum aș putea să neg faptul că intensa integrare intelectuală și morală care favorizează o activitate colectivă în același timp fericită și profund productivă n-ar putea să existe fără permanentul travaliu de incitare și de unificare care îi incumbă animatorului, care este un fel de dirijor sau de regizor sau, mai modest, de antrenor, așa cum se spune în domeniul sportului, căruia grupul galvanizat îi conferă, în schimb, puterile sale „carismatice" prin recunoașterea plină de afecțiune pe care i-o acordă? Și mai este,

oare, nevoie să spun că această integrare nu poate fi disociată de o mobilizare împotriva anumitor adversari intelectuali și în sprijinul anumitor cauze, inseparabil științifice și politice? Membrii Centrului[13], fără a folosi vorbe mari, acționau ca niște militanți ai universalului sau, conform expresiei lui Husserl, ca niște „funcționari ai umanității", conștienți de cât de mult primesc din partea colectivității, sub formă de salarii și, mai cu seamă, de informații, și permanent preocupați să returneze această datorie. Este de la sine înțeles că seriozitatea lipsită de morgă dar, poate, puțin prea gravă și prea încordată care coagula grupul, ca și normele înalte pe care acesta și le impunea în ceea ce privește activitatea de cercetare și publicațiile, nu erau făcute pentru a fi înțelese și aplaudate de către cei care, inclusiv în lumea cercetării, afectau acel soi de „distanță față de rol" după care pot fi recunoscuți, în Franța, intelectualii distinși. Tocmai de aceea, prin existența și prin rezultatele lui, Centrul reprezenta un soi de sfidare și o punere la îndoială. Iar efectele de școală, fie ele reale, precum afinitatea de stil (în toate sensurile acestui cuvânt), sau fantasmate (precum mitul „clanului" sau al „sectei"), nu au putut decât să favorizeze, să încurajeze și, în orice caz, să justifice anumite gesturi de imitație sau de distincție, dar mai ales de rezistență, care pot merge până la excluderea din toate instanțele de putere în ceea ce privește reproducerea corpului, ca să nu mai vorbim despre toate agresiunile simbolice prin intermediul bârfelor și al

---

[13] Este vorba de Centrul de cercetări [Centre de recherches] al Școlii de Înalte Studii în Științe Sociale [École des Hautes Études en Sciences Sociales – EHESS] pe care Pierre Bourdieu l-a condus și/sau animat încă de la începutul anilor '60.

zvonurilor mai mult sau mai puțin orchestrate de rivali puternici (atât în mediul universitar, cât și în cel jurnalistic), care răsar ici și colo până și în notițele sau în articolele din ziare.

Efectul de câmp se exercită, în parte, prin intermediul confruntărilor cu luările de poziție ale tuturor celor sau ale unei părți dintre cei care se află, la rândul lor, angajați în acest câmp (și care constituie, ei înșiși, tot atâtea incarnări diferite și antagonice ale relației dintre un habitus și un câmp): spațiul posibilelor se realizează în niște indivizi care exercită o „atracție" sau o „respingere" ce depinde de „ponderea" lor în interiorul câmpului, altfel spus, de vizibilitatea lor, ca și de afinitatea mai mare sau mai mică a habitusurilor care fac ca modurile lor de a gândi și de a acționa să pară „simpatice" sau „antipatice". (Spre deosebire de posteritate, care este redusă la opere, contemporanii au o experiență directă sau cvasidirectă, prin intermediul ziarelor, al radioului și, azi, al televiziunii, dar și prin zvonuri și bârfe, cu persoana în întregul ei, cu corpul, comportamentul, ținuta vestimentară, vocea, accentul ei – tot atâtea trăsături în privința cărora, cu câteva excepții marcante, relatările nu lasă nici o urmă –, dar și cu mediile și oamenii pe care aceasta le frecventează, cu luările ei de poziție politice, cu amorurile și cu amicițiile ei etc.) Aceste simpatii și aceste antipatii, care țin atât de persoană, cât și de operă, constituie unul dintre principiile aflate la baza foarte multor elecțiuni intelectuale, care rămân cu totul

obscure și care sunt, deseori, trăite ca inexplicabile, dat fiind că angajează ambele habitusuri aflate în discuție.

După ce am împărtășit, un moment, viziunea despre lume a „filosofului normalian francez din anii '50", pe care Sartre a dus-o la perfecțiune – aș putea spune chiar până la paroxism – și, mai ales, morga cu care, în special în *Ființa și Neantul*, privea științele despre om – psihologia, psihanaliza, fără a mai vorbi (tocmai, el nici măcar nu vorbea), despre sociologie –, pot să spun că m-am construit, exact la ieșirea din universul școlar și tocmai pentru a putea ieși din el, împotriva a tot ceea ce reprezenta, pentru mine, întreprinderea sartriană. Ce îmi plăcea cel mai puțin la Sartre era tot ceea ce făcuse din el nu doar „intelectualul total", ci și intelectualul ideal, figura exemplară a intelectualului, în special contribuția sa inegalabilă la mitologia intelectualului liber, care i-a adus veșnica pomenire din partea tuturor intelectualilor. (Simpatia mea pentru Karl Kraus se datorează faptului că acesta adaugă ideii de intelectual, așa cum a construit-o și a impus-o Sartre, o virtute esențială: reflexivitatea critică; sunt foarte mulți intelectualii care pun lumea sub semnul întrebării; există însă foarte puțini intelectuali care pun lumea intelectuală sub semnul întrebării. Ceea ce este foarte lesne de înțeles când vedem că nu poți îndrăzni să faci acest lucru fără a te expune riscului ca armele obiectivării să fie întoarse împotriva ta sau, și mai rău, de a îndura niște atacuri *ad hominem* care urmăresc să distrugă în însuși principiul său, adică în însăși persoana ca atare, în integritatea și în virtutea ei, pe cineva care nu are cum să nu apară ca instituindu-se, prin intervențiile sale, într-un reproș viu, el însuși fără reproș.)

Nu mă voi înrola, cu toate acestea, niciodată în tabăra celor care glorifică azi moartea lui Sartre și sfârșitul intelectualilor sau care, procedând într-un mod mai subtil, inventează un cuplu Sartre/Aron care n-a existat niciodată, pentru a conferi laurii (ai rațiunii și lucidității) acestuia din urmă. În realitate, cum să nu vezi că, între cele două figuri (pe care Aron însuși le știa incomensurabile), asemănările sunt mult mai mari decât deosebirile? Începând cu ceea ce mi-i face, și pe unul, și pe celălalt, în ciuda oricărui lucru, profund simpatici: mă refer la ceea ce aș numi naivitatea sau chiar inocența lor de mari adolescenți burghezi cărora le-a „ieșit" totul (dacă despre Sartre nu pot să depun mărturie, l-am cunoscut și – mai este, oare, nevoie s-o spun? – l-am iubit suficient de mult pe Raymond Aron pentru a fi în măsură să atest că analistul rece și dezabuzat al lumii contemporane ascundea un om sensibil, chiar tandru și sentimental, și un intelectual care credea cu naivitate în puterea inteligenței). Pure produse ale unei instituții școlare triumfătoare, care acorda „elitei" sale o recunoaștere necondiționată, transformând, de pildă, un concurs școlar de recrutare (agregarea în filosofie) într-o instanță de consacrare intelectuală (trebuie să ne aducem aminte de felul în care Simone de Beauvoir vorbește despre toate aceste lucruri în memoriile sale[14]), acești copii-minune prin decret vedeau conferindu-li-se, la douăzeci de ani, privilegiile și obligațiile geniului. Într-o Franță diminuată din punct de vedere economic și politic, dar în continuare la fel de sigură pe sine din punct de vedere intelectual, ei puteau să se dedice într-o perfectă inocență misiunii pe care

[14] Simone de Beauvoir, *La Force des choses*, Gallimard, Paris, 1963.

le-o atribuia Universitatea și o întreagă tradiție universitară animată de certitudinea propriei universalități: adică unui fel de magisteriat universal al inteligenței. Înarmați doar cu propria lor inteligență – este suficient să le privești prin *footnotes* ca să-ți dai seama că nu se împovărau cu cunoștințe pozitive –, ei puteau să se ia la trântă cu niște sarcini intelectuale enorme, cum ar fi aceea de a întemeia filosofic știința societății sau pe cea a istoriei sau să tranșeze peremptoriu cu privire la adevărul ultim al regimurilor politice sau la viitorul umanității. Siguranța lor nelimitată avea însă drept contrapondere recunoașterea fără concesii a obligațiilor care decurgeau din demnitatea ce le fusese încredințată.

Nu există cineva care să fi crezut mai mult decât Sartre în misiunea intelectualului și care să fi făcut mai mult pentru a conferi acestui mit interesat forța credinței sociale. Acest mit – ca, de altfel, și Sartre însuși, care, în superba inocență a generozității sale, este în același timp producătorul și produsul, creatorul și creatura lui – cred (ca efect probabil al aceleiași inocențe) că trebuie apărat cu orice preț, împotriva a toți și a toate și, poate, în primul rând, împotriva unei interpretări sociologiste a descrierii sociologice a lumii intelectuale: chiar dacă este, încă, prea mare chiar și pentru cei mai mari intelectuali, mitul intelectualului și al misiunii sale universale este una dintre acele viclenii ale rațiunii istorice care fac ca intelectualii cei mai sensibili la beneficiile universalității să poată ajunge să contribuie, în numele unor motivații care pot să nu aibă nimic universal, la progresul universalului.

Alt „far" (metafora este, poate, plată, în ciuda lui Baudelaire, dar ea exprimă foarte bine ceea ce reprezintă, pentru un nou-venit, anumite personaje care se constituie, dacă

nu întotdeauna în niște modele, cel puțin în niște repere) este pentru mine un personaj aproape perfect antitetic, Georges Canguilhem, care m-a ajutat foarte mult să întrevăd o posibilitate realistă de a trăi altfel viața intelectuală. Probabil că tocmai prin raportare la Sartre se poate înțelege ce anume, la acest om, a putut să inspire o asemenea admirație și o asemenea afecțiune în rândurile unei întregi generații de gânditori francezi. Prelungind opera lui Gaston Bachelard, pe care a descris-o în chip admirabil[15], Georges Canguilhem este autorul unei contribuții decisive la epistemologia istorică sau, mai bine spus, la istoricizarea epistemologiei, la analiza riguroasă a genezei conceptelor științifice și a obstacolelor istorice care se opun apariției lor, prin intermediul, mai ales, al unor descrieri clinice ale patologiilor gândirii științifice, ale falselor științe și ale utilizărilor politice ale științei, în special ale biologiei. Prin toate aceste elemente, el reprezintă, probabil, tot ce este mai bun în tradiția raționalismului pe care l-am putea numi francez, în măsura în care el își are rădăcinile într-o tradiție politică sau, mai exact, civică, chiar dacă este, după părerea mea, cu adevărat universal (așa cum dovedește, de pildă, succesul lui dincolo de Atlantic, prin intermediul lui Koyré și al lui Kuhn).

Ceea ce a făcut din el, pentru mine și, cred, pentru mulți alții, o figură exemplară este disonanța, ca să nu spun rezistența sa: chiar dacă a ocupat, în inima sistemului universitar, pozițiile aparent cele mai conforme, el nu făcea parte cu adevărat din acea lume care îi acorda, totuși, toate semnele de recunoaștere și față de care el se achita de toate

---

[15] Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris, 1968.

îndatoririle. Își îndeplinea pur și simplu, fără complezență și fără emfază, dar și fără concesii, funcția de profesor, de profesor de filosofie: nu făcea niciodată pe filosoful. Cei care îi evocă memoria vorbesc despre vocea lui aspră, bolovănoasă, și despre accentul care îl făcea să pară, întotdeauna, cuprins de mânie, ca și despre privirea lui piezișă, asociată unui zâmbet ironic, cu care își însoțea judecățile lipsite de indulgență la adresa moravurilor academice. Marcat de tradiția unei regiuni și a unui mediu în care, așa cum dovedesc vibrația vocii și asprimea privirii, corpul este întotdeauna angajat, pus în joc, în vorbire, el nu era câtuși de puțin dispus să intre în jocurile gratuite ale gândirii iresponsabile cu care unii identifică filosofia sau în exaltarea mistico-literară a gândirii hölderliniano-heideggeriene care îi încântă pe poeții-gânditori.

Mă îndrăgise printr-una dintre acele mișcări ale unei simpatii obscure ei înseși care își are rădăcinile într-o afinitate de habitus. Îmi amintesc că, după agregare, mi-a propus un post la liceul din Toulouse, crezând că îmi face cea mai mare plăcere trimițându-mă înapoi în „ținutul de baștină“, și că a fost extrem de surprins, ca să nu spun chiar puțin șocat văzându-mă că refuz (pentru a alege liceul din Moulins care mă apropia de Clermont-Ferrand și de Jules Vuillemin). Atunci când m-am gândit la o teză de doctorat, m-am orientat mai degrabă spre el decât spre Jean Hippolyte, de pildă, cum au făcut alții, printr-un soi de raport de identificare, despre care am toate datele să cred că exista în ambele sensuri (îmi aranjase o carieră universitară calchiată după a sa). Ulterior, atunci când mă duceam să-l vizitez în biroul său din rue du Four, mă ținea după-amieze întregi (scotocea prin biblioteca lui pentru

a-mi oferi extrase de articole, de multe ori însoțite de dedicații, ale unor mari învățați străini, precum Cannon, de pildă) și nu mai plecam decât la căderea nopții. Eram surprins să constat că gândirea și discursul său nu cunoșteau acele căderi de tensiune, atât de dezamăgitoare pentru mine, pe care le observam la atâția alți filosofi pe care îi cunoșteam (unii strălucitori și extrem de profunzi în momentul în care vorbeau despre Kant sau despre Malebranche), atunci când, de la subiectele cele mai tehnice ale filosofiei sau ale științei, treceam la problemele obișnuite ale vieții. Spunea, cu o extraordinară fericire a expresiei, niște lucruri care mi se păreau de o mare libertate și de o profundă înțelepciune.

După o perioadă de răceală (fusese extrem de supărat pe mine că nu acceptasem postul pe care mi-l rezervase la liceul „Pierre-Fermat“ din Toulouse, unde debutase el însuși), ne-am reluat contactele și am stat de multe ori de vorbă în timpul evenimentelor din Mai 1968, care au constituit, pentru el, o încercare: făcea parte dintre acei mireni care dăduseră tot ce aveau Școlii și care resimţeau simpatia elevilor săi (din generația mea) pentru mișcările studențești ca pe o trădare izvorâtă din oportunism sau din ambiție. Îmi povestea, pentru că o descoperea, probabil, cu această ocazie, cât fusese de grea, pentru el, adaptarea la lumea școlară (de exemplu, atunci când ajunsese în internatul liceului din Castelnaudary, nu știa ce sunt acelea lavabouri). Am impresia că devenea conștient, pentru prima dată, de toate lucrurile îl separau de colegii lui de la École normale, de Sartre și de Aron (acesta din urmă juca tenis, și încă la un nivel foarte înalt, în vreme ce el juca rugby), și care, chiar dacă puterea de integrare a școlii republicane

îl făcuse să le uite sau să le refuleze, se afla, poate, la originea acelui soi de furie care părea să nu-l fi părăsit nici o clipă, sub aparențele celei mai calde civilități, și care izbucnea, uneori, în fața anumitor forme de incompetență arogantă.

Le cedase altora prim-planul scenei: degeaba i-au elogiat modestia, integritatea și rigoarea. I se întâmpla să scrie în *La Dépêche de Toulouse* (acolo, cred, l-am citit pentru prima dată, în timpul vacanțelor de vară), în timp ce alții scriau în marile ziare pariziene; a rezistat (și nu mă refer doar la perioada Ocupației) tuturor formelor de compromis cu secolul. Iar cei care nu îi iartă judecățile nemiloase sau, pur și simplu, faptul că există, pot ajunge, chiar, să îi reproșeze până și faptul că s-a achitat până la capăt de funcția sa de „mandarin“ – a fost, pe rând, profesor de *khâgne*, inspector general, membru al juriului pentru examenul de agregare – în loc să se dedea unor activități mai conforme cu imaginea de filosof liber. Nu a acordat niciodată interviuri, nu a vorbit niciodată la radio sau la televiziune. (Am verificat faptul că era vorba de o decizie deliberată: un prieten comun spunându-mi că, dacă ar face o excepție, aceasta ar putea fi pentru mine, i-am propus, la un moment dat, să realizăm o convorbire și, după ce m-a întrebat, cu un surâs în colțul pleoapelor, ce anume țineam atât de mult să aflu, mi-a povestit o mulțime de lucruri extrem de personale, pe care nu le citisem și nu le auzisem niciodată, având, însă, grijă s-o facă în timp ce mergeam pe o străduță din cartierul Montagne-Sainte-Geneviève, adică în niște condiții în care orice formă de înregistrare ar fi fost imposibilă.)

Chiar dacă Georges Canguilhem și alți filosofi, precum Jules Vuillemin sau, din generația mea, Jean-Claude Pariente,

Henri Joly și Louis Marin, n-au încetat să facă parte din ea, cel puțin pe parcursul lungii perioade de trecere de la filosofie spre științele sociale (le dădeam să citească ce scriam înainte de publicare, le vorbeam despre cercetările mele), viața științifică se afla în altă parte. Pentru a reconstitui spațiul posibilelor așa cum se deschidea el în fața mea, trebuie să încep prin a descrie starea științelor sociale așa cum o vedeam eu, în special poziția relativă a diferitelor discipline și specialități. Sociologia acelei epoci este o lume închisă, în care toate locurile sunt ocupate: în primul rând, generația bătrânilor, Georges Gurvitch, care conduce Sorbona într-un mod destul de despotic, Jean Stoetzel, care predă psihologia socială la Sorbona și care conduce Centrul de Studii Sociologice, dar și IFOP-ul, controlând, de asemenea, CNRS-ul, și, în sfârșit, Raymond Aron, recent numit la Sorbona, care, pentru percepția indigenă, spontan relațională, apare ca fiind cel care le oferă o deschidere nesperată celor care vor să iasă din alternativa sociologiei teoreticiste a lui Gurvitch și a psihosociologiei scientiste și americanizate a lui Stoetzel; apoi, generația tinerilor aflați în ascensiune, cu toții în jurul vârstei de 40 de ani, care își împart cercetarea și puterile conform unei diviziuni pe specialități, deseori definite prin intermediul unor concepte aparținând simțului comun și repartizate clar ca tot atâtea fiefuri: sociologia muncii, cu Alain Touraine, Jean-Daniel Reynaud și Jean-René Tréanton; sociologia educației, cu Viviane Isambert; sociologia religiei, François-André Isambert; sociologia rurală, Henri Mendras; sociologia urbană, Paul-Henri Chombard de Lauwe; *loisir*, Joffre Dumazedier și, desigur, alte câteva provincii minore sau marginale de care nu-mi mai aduc aminte. Spațiul

este balizat de trei sau patru mari reviste recent înființate – *Revue française de sociologie*, controlată de Stoetzel și de câțiva „baroni“ din a doua generație (Raymond Boudon o va moșteni câțiva ani mai târziu), *Cahiers internationaux de sociologie*, controlată de Gurvitch (și moștenită, apoi, de Georges Balandier), *Archives européennes de sociologie*, creată de Aron și condusă, cu multă rigoare, de Éric de Dampierre – și de alte câteva reviste secundare, prea puțin structurante – oarecum asemenea lui Georges Friedmann în zona vechilor maeștri –, *Sociologie du travail* și *Études rurales*. Tot ce putea să pară nou, în câmpul științelor sociale, se afla, pe atunci, grupat la École pratique des hautes études*, animată de Fernand Braudel, care, chiar dacă se manifestase critic cu privire la primele mele lucrări despre Algeria, deoarece nu acordau, după părerea lui, suficient loc istoriei, mi-a acordat întotdeauna un sprijin extrem de prietenesc și extrem de încrezător, atât în activitatea mea de cercetare, cât și în gestionarea Centrului de sociologie europeană – cu incomparabilul animator-agitator științific care îl secunda în toate (uneori chiar luându-i-o înainte...), Clemens Heller.

Pasajul pe care Raymond Aron mi l-a dedicat în memoriile sale este o evocare extrem de parțială a îndelungatei mele relații cu el care, în 1960, în ajunul puciului coloneilor, îmi permisese să mă reîntorc de urgență la Paris, favor de neuitat, oferindu-mi să-i devin asistent. (Intrasem în relație cu el, cu puțin timp în urmă, la sfatul lui Clémence Ramnoux, profesor de filosofie greacă la facultatea din Alger care îi fusese condiscipol la École normale și care

* Școala Practică de Înalte Studii (n. tr.).

mă sfătuise să-i cer să-mi coordoneze, în vederea unei teze de doctorat, cercetările pe care le efectuam, în alte scopuri, cu privire la Algeria, iar el mă primise cu foarte multă căldură – poveste din care se poate vedea, o dată în plus, rolul jucat de Școala Normală în aparentele hazarduri din care îmi este alcătuită cariera.) Reconstrucție retrospectivă, călăuzită de amărăciunea legată de criza finală, analiza lui se sprijinea, așa cum atestă aluziile la tratamentul la care se presupune că îmi supuneam discipolii, pe o percepție selectivă și foarte prost informată a anumitor evenimente (în special a celor legate de alegerea fiicei sale, care studiase și cercetase cu mine, la École des hautes études), evenimente pe care el le cunoștea și le înțelegea absolut insuficient. Puține persoane m-au recunoscut atât de devreme și atât de complet ca el – inclusiv în reproșul pe care mi-l adresa deseori, reproș prin care își exprima temerile în ceea ce mă privește: „Sunteți exact ca Sartre, aveți prea devreme un sistem de concepte". Îmi aduc aminte de acele lungi seri, din apartamentul său de pe Quai de Passy, în care discuta extrem de amical și de la egal la egal, schițele mele, pe baza, probabil, a aceleiași fraternități normaliene (care îl va face, câțiva ani mai târziu, atunci când, după *Les Héritiers*[16] și cu puțin înainte de Mai 1968, relațiile noastre deveniseră tot mai încordate, să înceapă să mă tutuiască, spre marele meu disconfort). Dar poate și din cauza stimei pe care mi-o acorda Canguilhem, cu care vorbea despre mine.

În momentul în care – pentru a mă descotorosi de teza care mă apăsa foarte mult și a cărei „logică" îmi impunea

[16] *Les Héritiers. Les étudiants et la culture* [Moștenitorii. Studenții și cultura], Minuit, Paris, 1964 (împreună cu Jean-Claude Passeron).

să preced ceea ce aveam cu adevărat de spus (teoria practicii care, odată abandonată orice idee de doctorat, va deveni *Esquisse*[17]) cu două enorme abordări pur școlărești, una despre experiența primă a lumii sociale, de inspirație fenomenologică, cealaltă despre concepția structuralistă cu privire la limbă și, prin transpunere, la cultură – îi propun să adun lucrările care serviseră drept bază pentru *Travail et travailleurs en Algérie*[18] și pentru *Le Déracinement*[19], adăugând un al treilea ansamblu despre economia domestică a familiilor algeriene, întemeiat pe o foarte consistentă anchetă statistică (complet analizată, care doarme și acum într-un dulap de la Collège), el îmi spune: „Nu ar fi demn de dumneavoastră" – punere în gardă sinceră și profund generoasă, dar și foarte ambiguă în același timp, fiind o formă perfectă a violenței simbolice care se exercită fără să realizezi fiindcă este resimțită în chiar momentul și prin însăși mișcarea prin care se exercită. Nu voi spune mai mult despre relația mea cu el, la care ținea mult, cred, printre altele și pentru că îmi stabilisem ca principiu să nu-l mint niciodată, accentuând, mai mult sau mai puțin conștient, punctele de acord, în intenția – aceasta cu adevărat doar cvasiconștientă și probabil un pic naivă – de a-i fi de folos trezind, în felul

---

[17] *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle* [Schiță pentru o teorie a practicii, precedată de trei studii de etnologie kabylă], Genève, Droz, 1972; reeditare Seuil, Paris, 2000.

[18] *Travail et travailleurs en Algérie* [Muncă și muncitori în Algeria], Mouton, Paris-La Haye, 1963 (împreună cu Alain Darbel, Jean-Paul Rivet și Claude Seibel).

[19] *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie* [Dezrădăcinarea. Criza agriculturii tradiționale în Algeria], Minuit, Paris, 1964 (împreună cu Abdelmalek Sayad).

acesta, veleitățile sau virtualitățile critice prin care s-ar fi apropiat de fracțiunea cea mai vie a intelighenției, care nu încetase niciodată să-l fascineze (de nenumărate ori și în nenumărate feluri mi-a arătat imensa admirație pe care i-o păstra lui Sartre), dar neascuzând niciodată punctele de dezacord, mai ales în politică. Numai că „ruptura“ noastră, dacă a avut vreodată loc (îl revedeam din când în când, la intervale mari de timp, având interminabile discuții care aveau darul de a-i pune pe jar pe amicii săi conservatori, care îl „recuperaseră“ după 1968), a avut drept cauză nu cine știe ce dezacord, politic sau de alt fel, ci o mâhnire pe măsura, cred, a afecțiunii, probabil excesive, pe care mi-o purtase – și pe care, în opinia lui, o dezamăgisem.

L'Homme, revistă întemeiată și condusă de Lévi-Strauss, ocupă un loc cu totul aparte, dominant: chiar dacă este consacrată aproape în întregime etnologiei, ea exercită o mare atracție asupra unei părți dintre nou-veniți (printre care și eu). Iată reconfirmată poziția eminentă a etnologiei și poziția dominată a sociologiei. Ar trebui să spun chiar dublu dominată: dominată în câmpul științelor „tari“, în care îi este extrem de greu să se facă acceptată, în timp ce etnologia, prin intermediul lui Lévi-Strauss, se luptă să-și impună recunoașterea ca știință de sine stătătoare (folosindu-se, în special, de trimiterea la lingvistică, aflată, în acel moment, la zenit); dar dominată și în interiorul câmpului universitar, în care „științele umane“ continuă să rămână, pentru mulți filosofi încă plini de siguranță statutară și literatori preocupați de distincție, niște ultime-venite și niște parvenite. Nu va mira pe nimeni să întâlnească în această disciplină-refugiu, foarte sau chiar prea primitoare sau, așa cum foarte drăguț spune Yvette Delsaut, „prea

puțin intimidantă“, o mică pătură de profesori care predau istoria disciplinei și care practică foarte puțin cercetarea și o mare „masă“ (în realitate, puțin numeroasă) de cercetători legați de CNRS și de alte câteva instituții, care, având cele mai diferite origini școlare (licența în sociologie neexistând încă în momentul intrării în scenă a celei de-a doua generații), se dedică mai ales unor cercetări empirice la fel de slab înzestrate teoretic, cât și empiric – tot atâtea indicii și toți atâția factori ale unei enorme dispersii (mai ales din punctul de vedere al nivelului), puțin favorabile instaurării unui univers de discuție rațională. Nu este exagerat, cred, să vorbim, în ceea ce o privește, de o *disciplină-paria*: „devalorizarea“ care, într-un mediu intelectual, totuși, foarte ocupat și preocupat de politică – multe angajamente, însă, în Partidul Comunist mai ales, reprezintă doar o modalitate paradoxală de a ține lumea socială la distanță –, afectează tot ce are legătură cu faptele sociale, vine, într-adevăr, să dubleze – sau să creeze – o poziție dominată în interiorul câmpului universitar. (Și se va vedea astfel, citindu-l pe Frédérique Matonti[20], felul în care intelectualii comuniști regrupați în jurul revistei *La Nouvelle Critique* ajung să reproducă, în dezbaterile lor aparent larg deschise spre întregul univers, preocupările, opozițiile și ierarhiile micii lumi închise a claselor de *khâgne* și de la École normale, a cărei figură exemplară o constituie, probabil, Louis Althusser.)

Lumea socială lipsește cu desăvârșire, dat fiind că este ignorată sau refulată, dintr-o lume intelectuală care poate

---

[20] Frédérique Matonti, *La double illusion*, La Nouvelle Critique, *une revue du PCF, 1966-1980*, La Découverte, Paris, 2004.

părea obsedată de politică și de realitățile sociale. În timp ce intervențiile propriu-zis politice (petiții, manifeste sau declarații), chiar și cele mai aventuroase intelectual, le pot aduce prestigiu autorilor lor, cei care se dedică cunoașterii nemijlocite a realităților sociale sunt, în același timp, puțin disprețuiți (se știe că prestigiul specializărilor istorice crește odată cu îndepărtarea în timp a perioadelor studiate) și, la fel ca în regimurile sovietice, discret suspectați: tocmai în acest sens, într-un bun concentrat al simțului normalian al ierarhiilor școlare și al adeziunii la prejudecățile „marxiste“, althusserienii vorbeau despre „științele *așa-zis* sociale“. Nu există filosof, scriitor sau chiar jurnalist, oricât de minuscul, care să nu se simtă autorizat să-i țină lecții sociologului, mai cu seamă, evident, dacă este vorba de artă sau de literatură, care să nu se simtă îndreptățit să ignore până și cele mai elementare cuceriri ale sociologiei, chiar și atunci când trebuie să vorbească despre lumea socială, și care să nu fie profund convins că, indiferent despre ce problemă e vorba, trebuie să „mergem dincolo de sociologie“ sau să „depășim explicația pur sociologică“ și că, desigur, o astfel de depășire se află la îndemâna primului venit.

Percepția mea asupra câmpului sociologic datorează, de asemenea, foarte mult și faptului că traiectoria socială și școlară care mă condusese spre sociologie mă singulariza extrem de puternic. În plus, întorcându-mă din Algeria cu o experiență de etnolog care, desfășurată în condițiile dificile ale unui război de eliberare, marcase, pentru mine, o ruptură definitivă față de experiența școlară, eram înclinat spre o viziune suficient de critică cu privire la sociologie și la sociologi, cea a filosofului consolidându-se

prin aceea a etnologului și, mai ales, poate, printr-o reprezentare destul de deziluzionată, sau de realistă, cu privire la luările de poziție individuale sau colective ale intelectualilor, pentru care problema algeriană a constituit, după părerea mea, o extraordinară piatră de încercare.

Nu este ușor de conceput și de exprimat ce anume a însemnat pentru mine această experiență și, mai ales, provocarea intelectuală, dar și personală, pe care a reprezentat-o această situație cu totul excepțională, care nu se lăsa închisă în alternativele curente ale moralei și ale politicii. Refuzasem să urmez cursurile Școlii de Ofițeri de rezervă, în parte, probabil, și pentru că nu suportam ideea de a mă disocia de simplii soldați, dar și din cauza prea puținei simpatii pe care o aveam față de candidații EOR, de multe ori niște HEC și niște juriști cu care nu aveam prea multe în comun. După trei luni destul de dure de cursuri petrecute la Chartres (trebuia să ies din rând atunci când mi se striga numele pentru a primi, în fața frontului trupelor reunite, ziarul *L'Express*, care devenise simbolul unei politici progresiste în Algeria și la care, oarecum naiv, mă abonasem), ajunsesem mai întâi la Serviciul psihologic al armatelor de la Versailles, urmând o filieră normaliană extrem de privilegiată. Dar unele discuții violente cu niște ofițeri de rang înalt care voiau să mă convertească la „Algeria franceză" mi-au atras desemnarea pentru a pleca în Algeria. Aviația înființase un regiment, un fel de subinfanterie însărcinată cu paza bazelor aeriene și a pozițiilor strategice, compus din toți analfabeții din Mayenne și din întreaga Normandie și din câțiva certați cu disciplina (în special câțiva muncitori comuniști de la Renault, lucizi și

simpatici, care îmi spuseseră cât sunt de mândri de celula „lor“ de la Școala Normală).

În timpul călătoriei cu vaporul, încerc în zadar să-mi îndoctrinez tovarășii de arme, plini de tot felul de amintiri ostășești moștenite și, mai ales, de toate poveștile din Vietnam despre periculoșii teroriști care îți înfig cuțitul în spate (înainte chiar de a fi ajuns să pună piciorul pe pământul Algeriei, învățaseră și asimilaseră, în urma contactelor cu subofițerii însărcinați cu instrucția, întregul vocabular al rasismului ordinar – teroriști, *fellaghas*, *fellouzes*, arăbei*, arăboi** – și viziunea despre lume asociată). Suntem afectați la paza unui enorm depozit de exploziv din câmpia de lângă Orléansville. Lung și dur. Tineri ofițeri aroganți, deținători ai primului tip de bac, care fuseseră rechemați sub arme, apoi integrați și promovați. Unul dintre ei descifrează cuvintele încrucișate din *Figaro* și îmi cere ajutorul în văzul și în auzul tuturor. Tovarășii mei nu înțeleg de ce eu nu sunt ofițer. Având dificultăți în a dormi, le țin deseori locul în turele lor de gardă. Mă roagă să îi ajut să le scrie iubitelor lor. Le compun scrisori în versuri dulcege. Supunerea lor extremă față de ierarhie și față de tot ce impune aceasta pune la grea încercare populismul care a mai rămas în mine, alimentat de surda vinovăție de a participa la inactivitatea privilegiată a adolescentului burghez, care mă făcuse să părăsesc Școala Normală imediat după examenul de agregare pentru a mă duce să predau și să mă fac util undeva, când aș fi putut foarte bine să profit și de un al patrulea an de studiu.

---

* *Bicots*, iezi (n. tr.).

** *Ratons*, șobolani, guzgani (n. tr.).

Am început să mă interesez de societatea algeriană imediat ce, în ultimele luni ale serviciului meu militar, grație protecției unul colonel béarnez la care părinții mei făcuseră apel prin intermediul unor membri ai familiei sale care locuiau într-un sat vecin, am putut să scap de misiunea căreia îi fusesem sortit și care îmi devenise extrem de greu de suportat. Detașat pe lângă cabinetul militar al Guvernământului General unde eram supus obligațiilor și orarelor unei a doua clase repartizate la hârțogărie (redactarea scrisorilor, contribuții la rapoarte etc.), am putut să scriu o cărțulie (un „Que sais-je?“[21]) în care încercam să le spun francezilor, mai cu seamă celor de stânga, cum stau cu adevărat lucrurile într-o țară despre care ignorau, adesea, aproape totul – aceasta, o dată în plus, pentru a fi de folos la ceva, dar și, poate, pentru a conjura conștiința încărcată a unui martor care asista neputincios la un război atroce. Deși îmi spuneam, la început, că nu mă ocupam de etnologie și de sociologie decât în mod provizoriu și că, odată încheiată această muncă de pedagogie politică, aveam să mă reîntorc la filosofie (de altfel, în tot timpul cât am scris *Sociologie de l'Algérie* și cât am realizat primele mele anchete sociologice, continuam să scriu, seară de seară, despre structura experienței temporale la Husserl), mă angajam total, cu toată ființa, fără teamă de oboseală și de pericol, într-o întreprindere a cărei miză nu era doar una intelectuală. (Tranziția fusese, probabil, ușurată de extraordinarul prestigiu pe care această disciplină îl dobândise, inclusiv pe lângă filosofii înșiși, grație operei lui Lévi-Strauss, care

---

[21] *Sociologie de l'Algérie* [Sociologia Algeriei], PUF, Paris, (col. „Que sais-je?“), nr. 802, 1958, reeditare 2001.

contribuise la această înnobilare și prin înlocuirea titulaturii tradițională a disciplinei cu denumirea englezească de antropologie, cumulând, astfel, prestigiile sensului german – în acel moment, Foucault traducea *Antropologia*[22] lui Kant – cu modernitatea sensului anglo-saxon.)

Mai exista însă, în însuși excesul angajamentului meu, un fel de voință aproape sacrificială de a repudia mărețiile înșelătoare ale filosofiei. De multă vreme, călăuzit, probabil, de dispozițiile mele de origine, încercam să mă smulg din ceea ce era ireal, dacă nu chiar iluzoriu, în ceea ce se afla, pe atunci, asociat filosofiei: mă orientam spre filosofia științelor, spre istoria științelor, spre filosofii cei mai puternic înrădăcinați în gândirea științifică, precum Leibniz, și depusesem, pe lângă Georges Canguilhem, un subiect de teză despre „Structurile temporale ale vieții afective" în care intenționam să mă sprijin atât pe opere filosofice precum cea a lui Husserl, cât și pe lucrări de biologie și de fiziologie. Mai găseam, de asemenea, în opera lui Leibniz, a cărei lectură mă obliga să învăț matematici (calcul diferențial și integral, topologie), și ceva logică, o ocazie în plus de identificare reacțională (îmi amintesc de indignarea pe care mi-a provocat-o un comentariu, pe cât de nul, pe atât de ridicol, dat fiind că era scris în același registru al grandiosului, pe care Hippolyte îl dedicase unui pasaj din *Animadversiones* de Leibniz referitor la o „suprafață finită de lungime infinită", care nu poate fi cunoscută decât cu ajutorul calculului integral și pe care el o transformase, cu prețul unei erori grosolane de acord gramatical în textul latinesc, într-o „suprafață infinită de lungime finită", infinit mai metafizică).

---

[22] Emmanuel Kant, *L'Anthropologie du point de vue pragmatique* [Antropologia punctului de vedere pragmatic], Vrin, Paris, 1964.

Am înțeles astfel, retrospectiv, că intrasem în sociologie și în etnologie în urma unui refuz profund al punctului de vedere scolastic, sursă a unei superiorități și a unei distanțe sociale în care nu am putut să mă simt niciodată în largul meu și spre care predispune, probabil, modul de raportare la lume asociat anumitor origini sociale. Această postură îmi displăcea, și încă de multă vreme, iar respingerea viziunii asupra lumii asociate filosofiei universitare a filosofiei a avut, cred, o contribuție decisivă în orientarea mea spre științele sociale și, mai ales, spre un anumit mod de a le practica. Aveam, însă, să descopăr foarte repede că etnologia sau, cel puțin, modul aparte de a o concepe pe care îl incarnează Lévi-Strauss și pe care îl condensează metafora sa a „privirii îndepărtate“, permite, deopotrivă, destul de paradoxal, să ții la distanță lumea socială, chiar să o „denegi“ în sens freudian și, astfel, s-o estetizezi. Două anecdote îmi par a enunța cât se poate de exact, sub forma parabolei sau a fabulei, întreaga diferență care desparte etnologia de sociologie (cel puțin așa cum o înțeleg eu). În timpul vizitei pe care i-o făceam, cu ocazia candidaturii mele la Collège de France, unui istoric al artei care îmi era extrem de ostil din motive care nu erau exclusiv politice (scrisese, pe prima pagină a ziarului *Le Monde*, un articol extrem de rău intenționat despre Panofsky, în momentul în care eu publicasem *Architecture gothique et pensée scolastique*[23]), și care, ca să mă anihileze, lansase zvonul că aș fi fost membru al Partidului Comunist, acesta îmi spune: „Ce păcat că nu ați scris numai despre casa dumneavoastră

[23] Postfață la Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique* [Arhitectură gotică și gândire scolastică], Paris, Minuit, 1967.

kabylă!“ Un egiptolog, secretar permanent al Academiei de Științe Morale și Politice, una dintre instituțiile cele mai conservatoare ale Franței culturale, care numără foarte multe astfel de instituții, îmi spune, cu ocazia recepției de deschidere a anului academic – pe el nu îl vizitasem, lipsise din Paris –, făcând aluzie la scorul extraordinar (două voturi) pe care îl obținusem la votul de ratificare de către Institut a alegerii la Collège de France (procedură pur formală, în ciuda câtorva „accidente“ fără urmări din trecut, asociate numelor lui Boulez, care, realitate sau legendă, obținuse două voturi, iar Merleau-Ponty, trei): „Colegilor (sau confraților, nu-mi mai amintesc) mei nu le-a plăcut prea mult că scrieți despre necroloagele foștilor elevi ai Școlii Normale Superioare“. (Făcea aluzie la un articol despre „categoriile intelectului profesoral[24]“, în care îmi luasem drept obiect de studiu necroloagele publicate în *Bulletin des anciens élèves de l'ENS*.) Avem, aici, o foarte bună expresie a distanței, adesea neobservată, dintre sociologie, mai ales atunci când aceasta se luptă cu actualitatea cea mai arzătoare (care nu se află neapărat acolo unde avem noi impresia, adică pe tărâmul politicii), și etnologie, care autorizează sau chiar favorizează, atât la autori, cât și la cititori, posturile estete: dat fiind că nu s-a rupt niciodată pe deplin de tradiția voiajului literar și de cultul artist al exotismului (linie pe care se înscriu atât *Tropice triste*[25] a lui Lévi-Strauss, cât și multe dintre scrierile unor Leiris

[24] *Actes de la recherche en sciences sociales*, 3, mai 1975, pp. 68-93 (împreună cu Monique de Saint Martin).

[25] Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955. [*Tropice triste*, traducere de Eugen Schileru și Irina Pîslaru-Lukacsik, Editura Științifică, București, 1968.]

sau Métraux, toți trei legați, în tinerețe, de mișcările artistice de avangardă), această știință lipsită de altă miză actuală în afara celei pur teoretice poate, la rigoare, să facă să tresalte inconștientul social (mă gândesc, de exemplu, la problema diviziunii sexuale a muncii), dar doar într-un mod extrem de delicat, fără să brutalizeze sau să traumatizeze vreodată.

(După părerea mea, deși mi-a acordat întotdeauna un sprijin extrem de generos [este cel care, alături de Braudel și de Aron, m-au făcut să intru, foarte tânăr și într-un moment când încă nu publicasem nimic, la École pratique des hautes études și cel care, primul, m-a chemat să-mi vorbească despre Collège de France] și deși mi-a scris întotdeauna lucruri extrem de amabile și de elogioase despre fiecare dintre cărțile mele, Lévi-Strauss n-a simțit niciodată o prea mare simpatie față de orientările de bază ale muncii mele și față de raportul cu lumea socială pe care îl angajam în lucrările mele de etnologie și, cu atât mai puțin, în cele de sociologie [îmi amintesc că mi-a pus niște întrebări surprinzător de naive mai ales despre sociologia artei]. În ceea ce mă privește, deși i-am purtat întotdeauna o imensă admirație și cu toate că m-am înscris în tradiția pe care el o crease [sau o recrease], am descoperit foarte repede, la el, pe lângă obiectivismul pe care l-am criticat explicit în *Esquisse d'une théorie de la pratique* și în *Simțul practic*[26], un naturalism scientist care, manifest în metaforele și în referirile, deseori superficiale, la științele naturii – la cladistică, de exemplu – cu care își presăra scrierile, îi subîntindea

[26] *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980. [*Simțul practic*, traducere de Rodica Caragea, Institutul European, Iași, 2000.]

viziunea, profund dezistoricizată, asupra realității sociale; ca și cum, pentru el, știința naturii, pe lângă o sursă de inspirație și de „efecte de știință", ar fi fost un instrument de ordine, permițându-i să legitimeze o viziune asupra lumii sociale întemeiată pe denegarea socialului [la care contribuie, de asemenea, și estetizarea]. Îmi aduc aminte că, într-o epocă în care era învăluit de o aură de progresism critic – discuta cu Sartre și cu Maxime Rodinson despre marxism –, distribuise, la seminarul său de la École des hautes études, un text de Teilhard de Chardin, lăsându-i stupefiați până și pe auditorii săi cei mai necondiționați. Dar viziunea profund conservatoare care s-a aflat întotdeauna la originea gândirii sale se dezvăluie sau se trădează fără echivoc în *Le regard éloigné*[27], prin elogiul închinat Germaniei și lui Wagner, prin apologia făcută picturii realiste și prin apărarea educației autoritare și represive [scrisese, în 1968, un articol destul de mediocru despre „revolta studențească", pe care o interpreta ca pe un conflict între generații, iar în conferința „Marc Bloch" din iulie 1983, criticase, sub conceptul ambiguu, mai mult politic decât științific, de „spontaneism", atât subversiunea studenților din 1968, care, la fel ca și pe Aron, Braudel, Canguilhem și mulți alții, îl pusese puternic sub semnul întrebării, cât și critica „structuralismului", la care contribuisem și eu, în special prin *Esquisse*: nu putuse sau nu voise să-l înțeleagă altfel decât ca pe o regresiune față de viziunea obiectivistă pe care o impusese în etnologie, altfel spus, ca pe o întoarcere la subiectivism, la subiect și la experiența lui trăită,

[27] Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné* [Privirea îndepărtată], Plon, Paris, 1983.

de care înțelesese să debaraseze etnologia și pe care și eu, prin noțiunea de habitus, o recuzam la fel de radical cum o făcea și el]).

Odată serviciul militar terminat, pentru a putea continua cercetările pe care le începusem și care îmi erau tot mai dragi, am luat un post de asistent la Facultatea de Litere din Alger și, mai ales în vacanțele de vară, am putut să-mi desfășor cercetările etnologice, apoi, grație filialei algeriene a INSEE, pe cele sociologice. Pot spune că, de-a lungul anilor pe care i-am petrecut în Algeria, n-am încetat să mă aflu, dacă pot spune așa, pe teren, făcând observații mai mult sau mai puțin sistematice (culesesem astfel, de pildă, sute de descrieri de ansambluri vestimentare, în intenția de a raporta diferitele combinații posibile de elemente preluate din costumația europeană și din diferitele variante ale vestimentației tradiționale – fes, turban, pantaloni largi, de tip *sarouel* etc. – la caracteristicile sociale ale purtătorilor lor), făcând fotografii, realizând, pe furate, înregistrări ale conversațiilor din locurile publice (avusesem, la un moment dat, intenția de a studia condițiile trecerii de la o limbă la alta și am continuat această experiență, un timp, în ținutul Béarn, unde mi-era mai ușor), discuții cu informatori, anchete pe bază de chestionar, cercetări în arhive (am petrecut nopți întregi transcriind anchete despre habitat, după stingere, închis în beciul biroului HLM), administrând teste în școli, purtând discuții în centrele sociale etc. Acel *libido sciendi* oarecum exaltat care mă anima și care își trăgea rădăcinile dintr-un fel de pasiune față de tot ce avea legătură cu această țară, cu oamenii și cu peisajele ei, dar și din surda și permanenta senzație de vinovăție și de revoltă față de atâta suferință și de

atâta nedreptate, nu cunoștea odihnă, nu avea limite. (Îmi aduc aminte, de pildă, de acea zi, destul de sinistră, de toamnă, când urcam spre Aït Hichem, sat din Kabylia Mare, loc al primelor mele anchete cu privire la structura socială și la ritual. La Tizi Ouzou, auzim păcănitul surd al mitralierelor; pătrundem în vale pe un drum presărat cu carcase de automobile carbonizate; pe urcușul spre trecătoare, deasupra unui viraj, în vârful unui fel de con de dejecție situat pe aliniamentul șoselei, un individ în *djellaba*, cu o pușcă între genunchi. Sângele-rece al lui Sayad, care se poartă ca și cum nu ar fi văzut nimic: ca algerian, riscă, poate, mai mult decât mine. Ne continuăm drumul fără a scoate o vorbă și nu mă gândesc decât că diseară va trebui să ne întoarcem pe același drum. Dar dorința de a reveni pe teren și de a verifica anumite ipoteze cu privire la ritual este atât de puternică, încât nu-mi duc gândul mai departe.)

Angajamentul total și uitarea pericolului nu se datorau câtuși de puțin vreunei forme de eroism, ci își aveau, cred, rădăcinile în tristețea și în anxietatea extreme în care trăiam și care, împreună cu pasiunea de a descifra enigma unui ritual, de a culege un joc, de a vedea cutare sau cutare obiect (o lampă de nuntă, o ladă veche sau interiorul unei case bine conservate, de pildă) sau, în alte cazuri, cu simpla dorință de a observa și de a depune mărturie, mă făceau să mă investesc trup și suflet în munca înverșunată care îmi permitea să mă situez la înălțimea experiențelor cărora le eram un martor nedemn și neputincios și de care voiam, cu orice preț, să dau seamă. Nu e ușor să povestești pur și simplu, așa cum le-am trăit, situații și evenimente – poate aventuri – care m-au răscolit atât de profund, încât și azi le mai visez. Nu mă refer doar la cele extreme, precum

relatarea pe care mi-a făcut-o cineva, scuzându-se că mă tulbură, într-o celulă complet albă dintr-o mânăstire a Părinților Albi, sau un altul, la capătul jetelei, în Alger, pentru ca nimeni să nu poată auzi, despre torturile la care fuseseră supuși de către armata franceză. (La Djemaa Saharidj, unde mergeam să culeg date despre repartizarea proprietății – ceea ce nu putusem să fac la Aït Hichem, unde fusesem nevoit să mă mulțumesc cu cartografierea repartizării diferitelor linii de descendență în spațiul rural –, în ziua sosirii mele, Părinții Albi nu sunt prezenți [uitasem că e duminică: erau la slujbă]; luând-o pe un drum de sub mânăstire, ajung până la un mic tufiș unde dau peste un batrân kabyl, cu o față îngustă, nas acvilin și o superbă mustață albă – îmi amintește de bunicul meu dinspre mamă –, ocupat cu uscarea unor smochine pe o împletitură de răchită; încep să vorbesc cu el despre ritual și despre *lakhrif*, sezonul smochinelor proaspete și al luptelor... Brusc, mi se pare că devine ciudat de nervos. Se aude, de foarte aproape, un foc de armă, și bătrânul, deși foarte politicos, se face rapid nevăzut. Voi afla câteva zile mai târziu, de la un tânăr care le face mici servicii Părinților Albi și cu care am stat mult de vorbă că tufișul cu pricina e un loc în care soldații AEN[28] obișnuiau să-și facă siesta și că trăseseră un foc de armă ca să ne facă să eliberăm locul. Câteva zile mai târziu, când deja mă obișnuisem cu satul și fusesem acceptat și bine primit de către locuitorii săi, grație, fără îndoială, protecției gazdelor mele, doi Părinți Albi, părintele Dewulder, înalt

---

[28] *Armée de libération nationale* [Armata de Eliberare Națională], ramura armată a Frontului de Eliberare Națională [Front de libération nationale].

și cu o enormă barbă albă, extrem de prietenos – căruia i-am reținut numele dat fiind că este autorul unor foarte frumoase studii despre simbolistica picturilor murale din Kabylia, de care m-am folosit mult în cercetările mele –, și un altul, mai tânăr, legat de AEN, se produce pe neașteptate o mare agitație și soldații francezi [în care nu mi-a fost deloc greu să mă recunosc, deoarece, cu numai un an în urmă, purtam încă uniforma lor] apar înaintând în șir indian pe un drum ca o albie de râu, spre munte. Știu, de la tânărul meu prieten [care, la rândul lui, știe de la copiii care se foiesc pe lângă militari], că pleacă în căutarea unei ascunzători, a cărei existență o bănuiesc pe flancul muntelui, unde AEN își ține întâlnirile și își păstrează arhivele. Le urmăresc înaintarea din mijlocul bărbaților și al femeilor satului care, la fel ca și mine, speră că nu vor găsi refugiul înainte de căderea serii, înainte ca ocupanții lui să fi putut să fugă. Ceea ce se și întâmplă. A doua zi, însă, ascunzătoarea este descoperită, ca și hârtiile depozitate în ea, care conțin listele nominale ale tuturor persoanelor din ținut care sprijină AEN. Prietenul meu, direct amenințat, mă roagă să-l duc cu mașina. Plec, așadar, a doua zi dimineață, într-un moment când munca mea era departe de a fi fost terminată, și reușim să trecem de barajele militare după câteva momente de spaimă, dar fără prea multe dificultăți.)

Dacă desfășori o anchetă sociologică în situație de război, ești obligat să gândești și să controlezi absolut totul, în special ceea ce pare de la sine înțeles în relația obișnuită dintre anchetator și anchetat: identitatea anchetatorilor, însăși compoziția unității de anchetă – de unul singur sau în doi, iar dacă în doi, un bărbat și o femeie, un algerian și o franțuzoaică etc. (am evocat o mică parte dintre reflecțiile

pe care mi le-a impus coordonarea acestei cercetări în cuvântul-înainte de la ediția a doua a cărții mele *Travail et travailleurs*); chiar sensul anchetei pune, mai mult ca oricând, probleme pentru anchetații înșiși (nu cumva este vorba de poliție sau de niște spioni?). Există o suspiciune generalizată: de mai multe ori, agenți ai serviciilor de informații vin pe urmele anchetatorilor să ancheteze, la rândul lor, cu privire la natura întrebărilor pe care aceștia le puseseră (o întreagă perioadă, în fiecare dimineață, când plecam cu mașina să fac o anchetă în cartierul mărginaș Clos Salembier, eram urmărit de o mașină a poliției, iar într-o zi am fost convocat de către tânărul ofițer SAS[29] responsabil de acest sector, care voia să știe ce anume făceam).

Nu poți să supraviețuiești, la propriu, într-o astfel de situație (pe care au cunoscut-o și alți etnologi, în special cei care fac anchete în mediul dealerilor de *crack*, precum Philippe Bourgois[30], sau în acela al *gang*-urilor din Los Angeles, precum Martin Sanchez-Jankowski[31]) decât cu prețul unei reflexivități permanente și practice care este indispensabilă, în condiții de urgență și de risc maxim, pentru a putea să interpretezi și să apreciezi în mod instantaneu

[29] Secțiune administrativă specializată, structură creată de către autoritățile franceze și controlată de militari, în timpul războiului, cu scopul de a asigura o funcție administrativă, socială și de control în rândul populației rurale.

[30] Philippe Bourgois, *En quête de respect. Le crack à New York*, Seuil, Paris, (col. „Liber"), 2001.

[31] Martin Sanchez-Jankowski, *Islands in the Street: Gangs in Urban American Society*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1991; „Les gangs et la presse. La production d'un mythe national", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 101-102, mars 1994, pp. 101-107.

situația, mobilizând, într-un mod mai mult sau mai puțin conștient, cunoștințele și expertiza dobândite în experiența socială primă. (Vigilența critică pe care am mobilizat-o în toate lucrările mele ulterioare, își are, probabil, originea în aceste prime experiențe de cercetare desfășurate în niște situații în care nimic nu este, niciodată, de la sine înțeles și unde totul este, clipă de clipă, pus sub semnul întrebării. De unde, o dată în plus, enervarea pe care nu mi-o pot reprima atunci când diverși specialiști în sondaje, altfel spus, în anchete desfășurate la distanță și prin procură, iritați de obiecțiile mele [pur științifice] la adresa practicilor lor, opun unor anchete care mobilizează întreaga experiență acumulată, cum e cea desfășurată în *La Misère du monde*[32], niște critici arogante și puerile.)

Îmi amintesc, astfel, cu extremă precizie, de ziua când, într-un centru de regrupare din peninsula Collo, soarta anchetei, poate chiar a anchetatorilor înșiși, a depins, un moment, de răspunsul pe care urma să-l dau la întrebarea care îmi fusese pusă de către cei pe care voiam să-i anchetăm. Totul începuse în Alger, la Institutul de Statistică din strada Bab Azoun, unde Alain Darbel, administrator al INSEE însărcinat să „scoată un eșantion" din centrele de regrupare – ceea ce, având în vedere absența informațiilor privitoare la populația-mamă, nu avea aproape nici un sens –, numește, ca din întâmplare – favorabil mai degrabă „Algeriei franceze", el era foarte ostil pătrunderii sociologilor în sfânta sfintelor de la INSEE –, două regiuni extrem de „dificile", Matmatas, în apropiere de Orléansville, și peninsula Collo, regiunea cel mai complet controlată de către

[32] *La Misère du monde* [Mizeria lumii], Seuil, Paris, 1993 (*et al.*).

AEN, care avusese la un moment dat chiar ideea de a instala acolo un guvern provizoriu: a fost una dintre principalele ținte ale marilor operațiuni supranumite „Challe“ – blindate, elicoptere și trupe de comando –, pe cât de devastatoare, pe atât de zadarnice, de „pacificare“. Deși perfect conștient de pericol și, ceva mai vag, de arbitrarul alegerii (i-o spusesem lui Darbel în ajunul plecării), decid să mă duc la Collo împreună cu o mică echipă, doi studenți *pieds-noirs* „liberali“ (în sensul acelui loc și al acelui moment, altfel spus, în mare, favorabili independenței Algeriei) – unul dintre ei, nemaiputând suporta tensiunea, va prefera să se întoarcă înainte de demararea anchetei –, un tânăr arab, care ne spusese că este student la drept când, de fapt, nu avea nici o diplomă, dar care se va dovedi un anchetator extraordinar, și Sayad, care era studentul meu la facultate angajat, și el, în mișcarea „studenților liberali“. Lungă călătorie în Renault-ul meu Dauphine. Constantine pare un oraș asediat: toate intrările cafenelelor au grilajele trase, ca măsură preventivă împotriva atacurilor cu grenadă. La ora patru după-amiază, străzile sunt pustii. Planul nostru de a ajunge la Collo pe șosea îl umple de groază pe un tânăr subprefect enarc* care abia dacă are curajul să treacă strada pentru a-și întâlni mama. El este cel care ne obligă să luăm vaporul, trecând prin Philippeville. Călătoria între Philippeville și micul port Collo mi se pare exaltantă: voi vedea, în sfârșit, cum stau lucrurile. De-a lungul mării, munții sunt în flăcări.

---

* În original: *énarque*, absolvent al École Nationale d'Administration [Școala Națională de Administrație], una dintre acele „Grandes Écoles“ care produc elitele conducătoare (politice și economice, de stat și private) ale Franței, analizate de Pierre Bourdieu însuși (n. tr.).

Subprefectul din Collo, care înainte fusese la Romorantin, mă convinge să spun că vom fi prudenți și că „un fals atentat (organizat de armata franceză) a intervenit foarte repede". Colonelul Vaudrey (cred), fost comandant-șef al Algerului, știe că suntem acolo și cine suntem (mă aflam pe „lista roșie", probabil, încă din timpul serviciului militar; am aflat acest lucru pe data de 13 mai 1958 din gura studenților mei *pieds-noirs*: deși erau perfect conștienți de pozițiile mele în ceea ce privește Algeria – ținusem o conferință al cărei titlu, „Despre cultura algeriană", era perfect limpede în contextul epocii și la care studenții algerieni, întrerupându-și greva, asistaseră în masă – și, deși în total dezacord cu ceea ce le povesteam eu, fără provocare, dar și fără concesii, despre diferența dintre efectele situației coloniale și cele ale aculturației legate de „contactul civilizațiilor", foarte la modă în etnologia americană a epocii, ținuseră să mă avertizeze că aveam tot interesul să dispar și să stau ascuns –, pentru a mă convinge că erau bine informați, m-au întrebat dacă îl cunosc pe Gérard Lebrun, unul dintre prietenii mei, pe atunci profesor de filosofie la *khâgne* din Alger, aflat el însuși pe lista celor care trebuie neutralizați, poate chiar în felul lui Audin). Mai aflu, de asemenea, de relele intenții ale autorității militare și de la un tânăr student de la Centrale care, ostil războiului din Algeria, a solicitat, pentru a putea veni să vadă cu proprii săi ochi ce se întâmplă, să beneficieze de sejururile organizate de armată pentru convertirea tinerilor la Algeria franceză: afectat la Collo, va veni împreună cu noi pe teren.

Aleg să mergem la Aïn Aghbel, la douăzeci de kilometri de Collo. Căpitanul SAS, care nu înțelege bine (sau prea

bine) de ce am venit, vrea să ne găzduiască în clădirea postului militar. Refuz și mergem să ne instalăm în fosta școală, în afara perimetrului protejat, dar pe teren neutru (ceea ce mi se pare foarte important pentru a putea să ne desfășurăm ancheta). Noaptea, când eu și Sayad lucrăm, până la ore foarte înaintate, notând observațiile din timpul zilei, prin jurul nostru trec umbre. În fiecare dimineață, parcurgem zece kilometri în mica mea Dauphine, printr-o strâmtoare extrem de propice atentatelor, adevărate sau false (căpitanul SAS va fi atacat aici de către AEN, la puțin timp după plecarea noastră – nu mai știu cum am aflat acest lucru, poate de la Salah Bouhedja, pe care îl întâlnisem acolo și care, între timp, s-a alăturat Centrului nostru, la Paris). La o zi după sosirea noastră în centrul de regrupare, dăm peste un grup de bărbați așezați sub niște măslini uriași (încă păstrez o întreagă serie de fotografii făcute la câteva zile după aceea). Lăsăm mașina și înaintăm pe jos către ei. Doi sau trei dintre ei au o mare cocoașă sub *djellaba*. Unul dintre ei, foarte brunet, având un cap rotund, bărbuță și o tocă de astrahan cenușiu care-l deosebește de ceilalți (este unul dintre fiii Bouafer, care se va dovedi a fi un *amahbul*, personaj iluminat și imprevizibil, dar, cu toate acestea, foarte ascultat și respectat, având un frate *harki*, iar un altul în AEN), se ridică de jos și vine spre mine (deși nimic, totuși, cel puțin aparent, nu mă deosebea de restul echipei). Mă întreabă cu o anumită exaltare de ce am venit. Îi răspund că suntem acolo pentru a vedea și a auzi ce au de spus și pentru a transmite mai departe; că armata franceză se afla la o distanță de câțiva kilometri și că suntem la discreția lor sau ceva de genul acesta. Ne invită să luăm loc și ne oferă cafea. (De multe ori am fost ajutat, în anchetele

mele, de către astfel de personaje, de multe ori niște autodidacți extrem de inteligenți care, ca urmare a poziției lor de indivizi aflați între două condiții și între două civilizații, uneori chiar între două religiii – cei mai cultivați dintre ei profesau, uneori, niște credințe sincretice, pe care le plasau sub invocarea lui René Guénon –, prezentau semne certe de bizarerie și chiar de „nebunie“ [evocate de denumirea de *amahbul*, de unde vine „maboul“* al nostru, care le era atribuit], fiind, cu toate acestea, înzestrați cu un imens prestigiu. Unul dintre ei, care mi-a servit de nenumărate ori drept permis de liberă trecere în vizitele mele la Casbah [în momentele cele mai încordate ale bătăliei de la Alger, mă prezenta cu un „poți să vorbești“ care dezarma, instantaneu, orice suspiciune], a aranjat într-o zi de așa natură încât să coborâm împreună, braț la braț, la o oră când cafenelele gemeau de studenți *pieds-noirs* favorabili unei Algerii franceze pe toată strada care trecea prin fața Facultății de Litere. Probabil pentru a conferi faptului ca atare întreaga sa valoare de punere la încercare și de sfidare, se îmbrăcase într-o ținută ostentativ orientală, pantaloni *sarouel* din mătase și vestă brodată care, împreună cu barba sa neagră, savant tăiată, erau făcute să nu poată trece neobservate. Cât despre acel Bouafer de la Aïn Aghbel, îi plăcea să ne însoțească în anchetele noastre și, deseori, după convorbirile la care asistase [nu-l voi uita prea curând pe acel bătrân despre care se spunea că a depășit vârsta de 100 de ani și care, atunci când pronunța numele triburilor vecine, se aprindea de entuziasmul luptei, prăbușindu-se apoi imediat, epuizat, într-o parte], ne împărtășea din reflecțiile sale, toate, unele mai tipice decât altele pentru

* Ţicnit, sonat, țăcănit (n. tr.).

ceea ce eu numeam argoul* cultural, și din care nu voi da decât următorul exemplu: „Beni Toufout [numele unui trib], ce-i chestia asta, ce vrea să însemne chestia asta?, întreba el. Beni Toufout? Tu votezi. Vedeți că noi am inventat democrația?")

Într-un anumit sens, la fel cum ancheta empirică asupra claselor populare putuse să le apară, odinioară, profeților proletariatului ca o manifestare de scepticism, demersul de bun-simț care consta în a te duce să vezi cu propriii tăi ochii cum stăteau lucrurile putea, în acele vremuri de certitudini politice, să pară ciudat, ba chiar suspect, mai cu seamă atunci când era vorba de niște operațiuni militare de anvergură precum regruparea diverselor populații. S-a întâmplat, la Paris, în anii '60, să mi se ceară socoteală cu privire la anchetele mele pe teren, un pic ca și cum faptul că mă întorsesem viu și nevătămat avea ceva suspect (singurul meu act de liberă trecere – îmi amintesc că, odată, pe când mă îndreptam singur, cu mașina, spre un sat kabyl, intersectându-mă cu o lungă coloană de vehicule militare, am fost arestat și forțat să fac cale întoarsă – era o scrisoare emisă de Institutul de Statistică din Alger, care spunea că eram autorizat să fac cercetări și care îmi servea drept permis de liberă trecere pe lângă autoritățile militare, de fiecare dată extrem de surprinse să dea peste mine în niște locuri atât de puțin frecventabile).

De aici toate situațiile de decalaj, prin exces sau prin lipsă sau, mai bine spus, de *individ aflat între fronturi* [*porte-à-faux*], în care nu am încetat să mă aflu în relațiile mele

* În original, *sabir*: limbaj mixt vorbit în Africa de Nord, amestec de arabă, spaniolă, franceză, italiană etc. *(n. tr.)*.

cu lumea intelectuală. De exemplu, observarea regrupărilor îți permitea să anticipezi sau să prevestești, într-un mod absolut contraintuitiv și intempestiv, că acele locuri pripit descrise ca un fel de lagăre de concentrare ar putea să supraviețuiască, în marea lor majoritate, independenței (în unele locuri, ca o ironie a istoriei, fostele sate de origine au devenit, pentru sătenii regrupați în câmpie, un fel de reședințe secundare); sau că fermele aflate în autogestiune, care îi făceau să viseze pe unii *pieds verts* furați de entuziasmul revoluționar, ar putea să cadă în mâinile unei micii-burghezii algeriene de tehnocrați autoritari sau în cele ale armatei, ori chiar în cele ale marilor potentați ai unui „neo-feudalism socialist", așa cum va spune, mai târziu, M'hamed Boukhobza referindu-se la marile domenii pe care unii înalți demnitari ai Algeriei „socialiste" le constituiseră în sudul constantinez[33]. (Trebuie să amintesc, aici, imensul sprijin pe care anticipările mele realiste, de multe ori destul de deziluzionate și, prin aceasta, mai mult sau mai puțin scandaloase în niște vremuri de entuziasm colectiv, l-au găsit într-o seamă de prietenii algeriene care, născute, probabil, grație afinității de habitus – și mă gândesc, aici, între mulți alții, la Mouloud Feraoun, Rolande Garèse, Moulah Hennine, Mimi Bensmaïne, Ahmed Misraoui, Mahfoud Nechem, Abdelmalek Sayad –, m-au ajutat să elaborez o reprezentare în același timp intimă și distantă, prevenitoare și, dacă pot spune astfel, afectuoasă, caldă, fără a fi, însă, naivă sau prostească.)

---

33 M'hamed Boukhobza, *Structures familiales et changements socio-économiques* [Structuri familiale și schimbări socio-economice], Alger, Institut national d'études et d'analyses pour la planification, 1982 (împreună cu Mohammed Khelladi și Tamany Safir).

Transformarea viziunii mele despre lume – care a însoțit trecerea mea de la filosofie la sociologie și al cărei moment critic îl reprezintă, probabil, experiența mea algeriană – nu este, am spus-o deja, ușor de descris, poate fiindcă a apărut din acumularea insensibilă a schimbărilor care mi-au fost, puțin câte puțin, impuse de către experiențele de viață sau pe care le-am operat eu însumi, cu prețul unui întreg travaliu, asupra mea, travaliul inseparabil de cel pe care îl desfășuram asupra lumii sociale. Pentru a oferi o idee cât mai apropiată despre această ucenicie, pe care deseori am descris-o ca pe o *inițiere* (știu că acest limbaj îi va surprinde pe partizanii unei viziuni brutal reductive asupra sociologiei, ritualic descrisă, mai ales în învățământul filosofic, ca reductivă și plat pozitivistă), aș dori să mă întorc la cercetarea pe care am condus-o – în paralel cu cea pe care o desfășuram, în același moment, în Algeria – pentru a studia celibatul primilor născuți din ținutul Béarn, cercetare care a prilejuit trei articole succesive, despărțite între ele de intervale de zece până la cincisprezece ani[34]. Poate că nu este, într-adevăr, total deplasat să vedem un fel de *Bildungsroman* intelectual în povestea acestei cercetări care, luându-și ca obiect suferințele și dramele legate de relațiile dintre

[34] „Célibat et condition paysanne“ [Celibat și condiție țărănească], *Études rurales*, 5-6, avril-septembre 1962, pp. 32-136; „Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction“ [Strategiile matrimoniale în cadrul sistemului de reproducere], *Annales*, 4-5, juillet-octobre 1972, pp. 1105-1127; „Reproduction interdite“ [Reproducere interzisă], *Études rurales*, 113-114, janvier-juin 1989, pp. 15-36. Aceste trei articole au fost reluate în *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn* [Balul celibatarilor. Criza societății țărănești din ținutul Béarn], Seuil, Paris, 2002.

sexe în societatea țărănească – cam acesta era titlul pe care-l dădusem, cu mult înainte de apariția așa-numitelor *gender studies*, articolului din *LesTemps modernes*[35] dedicat acestui obiect –, a constituit prilejul și operatorul unei adevărate conversiuni. Cuvântul nu este, cred, prea puternic pentru a desemna transformarea în același timp intelectuală și afectivă care m-a condus de la fenomenologia vieții afective (apărută, poate, și din afecțiunile și din amărăciunile vieții, care trebuiau denegate în mod savant) la o practică științifică implicând o viziune asupra lumii sociale în același timp mai distanțată și mai realistă. Această reorientare intelectuală era plină de implicații sociale: ea se realiza, într-adevăr, prin trecerea de la filosofie la etnologie și la sociologie și, în interiorul acesteia din urmă, la sociologia rurală, situată pe treapta cea mai de jos a ierarhiei sociale a specializărilor, iar renunțarea electivă pe care o implica această deplasare negativă în interiorul ierarhiilor nu ar fi fost, probabil, atât de ușoară dacă nu ar fi fost însoțită de visul confuz al unei reintegrări în lumea natală.

În anchetele mele de teren din Kabylia, mă raportam deseori, pentru a mă apăra de sociologia spontană a informatorilor mei, la țăranii béarnezi: acea unitate socială denumită aici *adhrum* sau dincolo *thakharrubth* are, oare, mai multă „realitate“ decât entitatea vag definită căreia, în Béarn, i se spune *lou besiat*, totalitatea vecinilor, *lous besis*, și căreia anumiți etnologi din Europa, după un erudit local, i-au conferit un statut științific recunoscut? Nu

[35] „Les relations entre les sexes dans la société paysanne“, *Les Temps moderne*, 195, août, pp. 307-331.

trebuia, oare, să-mi desfăşor ancheta direct în Béarn pentru a-mi obiectiva experienţa care îmi servea, în mod conştient sau inconştient, drept punct de referinţă? Tocmai descoperisem – graţie lui Raymond Aron, care îl cunoscuse personal – opera lui Schütz şi mi se părea interesant să interoghez, asemenea fenomenologului, raportul familiar cu lumea socială, dar într-un mod cvasiexperimental, luând ca obiect al unei analize obiective, şi chiar obiectiviste, o lume care îmi era familiară, în care toţi agenţii erau nişte pronume, în care modurile de a vorbi, de a gândi şi de a acţiona erau, pentru mine, de la sine înţelese, obiectivând astfel, în mod implicit, propriul meu raport de familiaritate cu acest obiect şi diferenţa care îl separă de raportul savant la care, aşa cum făcusem în Kabylia, se ajunge printr-o muncă înarmată cu nişte instrumente de obiectivare precum genealogia şi statistica.

În primul text [„Célibat et condition paysanne"], scris la începutul anilor '60, într-un moment în care etnografia societăţilor europene abia dacă începea să existe, iar sociologia rurală continua să se menţină la o distanţă respectuoasă faţă de „teren", mi-am propus să rezolv acea enigmă socială pe care o reprezintă celibatul primilor născuţi, într-o societate cunoscută tocmai pentru ataşamentul ei îndârjit faţă de dreptul de primogenitură. Încă foarte apropiat de viziunea naivă, de care înţelegeam, totuşi, să mă disociez, m-am aruncat într-un fel de descriere totală, puţin cam exagerată, a unei lumi sociale pe care o cunoşteam fără a o cunoaşte, aşa cum se întâmplă cu toate universurile familiare. Nimic nu a scăpat freneziei scientiste a celui care descoperă, cu un fel de încântare, plăcerea de a obiectiva aşa cum o învaţa *Guide pratique d'étude directe*

des comportements culturels[36] al lui Marcel Maget, extraordinar antidot hiperempirist la fascinația pe care o exercitau construcțiile structuraliste ale lui Claude Lévi-Strauss (despre care depune în suficientă măsură mărturie articolul meu despre casa kabylă[37], scris aproape în același timp). Semnul cel mai vizibil al convertirii privirii pe care o implică adoptarea posturii de observator a fost, recursul meu intensiv, din acel moment, la hartă, la plan, la statistică și la fotografie: totul a fost supus acestui tratament, de la cutare poartă sculptată prin fața căreia trecusem zi de zi când mă întorceam de la școală, până la jocurile de sărbătoare din sat, trecând prin vârsta și marca automobilelor și prin planul anonim al unei case familiare în care mă jucasem în copilărie și pe care i-l livrez, acum, cititorului. Munca enormă pe care a necesitat-o elaborarea statistică a foarte multe tabele cu două sau chiar trei intrări, referitoare la populații relativ importante, fără ajutorul unui calculator de buzunar sau al unui ordinator, făcea parte, la fel ca și foarte numeroasele convorbiri, însoțite de observații aprofundate, pe care le efectuam în acel moment, dintre probele, nu lipsite de perversiune, ale unei adevărate asceze de inițiere.

Însă, dovadă că traiectul euristic are și ceva dintr-un parcurs inițiatic, prin acea imersiune totală și prin bucuria

---

[36] Marcel Maget, *Guide pratique d'étude directe des comportements culturels* [Ghid practic de studiere directă a comportamentelor culturale], CNRS, Paris, 1962.

[37] „La maison kabyle ou le monde renversé“ [Casa kabylă sau lumea pe dos], *in* Jean Pouillon, Pierre Maranda, *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniverssaire*, Mouton, Paris-La Haye, 1970, pp. 739-758; reeditat in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, ed. cit., pp. 61-82.

regăsirii care o însoțește, are loc o reconciliere cu niște oameni și cu niște lucruri de care intrarea mea într-o alt fel de viață mă îndepărtase fără să îmi dau seama și pe care postura etnografică îți impune, în modul cel mai natural cu putință, să le respecți: prieteni din copilărie, părinții lor, obiceiurile, rutinele și accentul lor. O întreagă parte din mine însumi îmi este, astfel, restituită, exact cea care mă făcea să țin la ei și care mă îndepărta totodată de ei, dat fiind că nu puteam să o neg în mine altfel decât negându-i, în același timp, și pe ei, printr-o rușine de ei și de mine însumi. Întoarcerea la origini este însoțită de o întoarcere – controlată însă – a refulatului. Textul nu poartă nici o urmă din toate acestea. Chiar dacă cele câteva observații finale, vagi și dizertative, referitoare la distanța dintre viziunea primară și viziunea savantă, pot lăsa să se întrevadă intenția de reflexivitate aflată la baza întregii întreprinderi („a face un *Tropice triste* pe dos"), nimic, cu excepția, poate, a tandreții reținute din descrierea balului, nu trădează atmosfera emoțională în care s-a desfășurat ancheta mea. Mă tot gândesc, de exemplu, la ceea ce s-a aflat la originea cercetării mele: fotografia clasei (mele) pe care unul dintre colegii mei, mărunt funcționar în satul vecin, o comentează scandând nemilos „nu pot să se însoare!" [*immariable*], referindu-se la aproape jumătate dintre cei prezenți; mă gândesc la toate convorbirile, de multe ori extrem de dureroase, pe care le-am avut cu bătrâni celibatari din generația tatălui meu, care mă însoțea deseori, ajutându-mă, prin prezența și prin intervențiile sale discrete, să trezesc încrederea și încredinţarea unor secrete [*la confiance et la confidence*]; mă gândesc la acel vechi coleg de școală, pe care îl îndrăgeam foarte mult pentru finețea

și pentru delicatețea lui și care, retras, împreună cu mama sa, într-o casă minunat întreținută, scrisese cu creta, pe ușa staulului, datele la care i se născuseră iepe și prenumele de fete cu care le botezase. Iar reținerea obiectivistă a discursului meu se datorează probabil, în bună măsură, faptului că am sentimentul de a comite un fel de trădare – ceea ce m-a determinat să refuz multă vreme orice reeditare a unor texte pe care publicarea în niște reviste savante cu circulație restrânsă le apăra de lecturile rău intenționate sau voyeuriste.

Probabil fiindcă progresele pe care le afișează se situează în ordinea reflexivității înțelese ca obiectivare științifică a subiectului obiectivării, cel de-al doilea text [„Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction"] marchează, într-un mod cât se poate de clar, ruptura față de paradigma structuralistă, prin trecerea de la regulă la strategie, de la structură la habitus și de la sistem la agentul socializat, locuit, el însuși, de structura raporturilor sociale al căror produs este el însuși; adică momentul decisiv al convertirii privirii care se produce atunci când, sub regulile de înrudire, descoperi strategiile matrimoniale, recuperând, astfel, raportul practic cu lumea. Această reapropriere a adevărului logicii practicii este cea care, la rândul ei, va contribui la a face posibil accesul la adevărul practicilor ritualice sau matrimoniale, atât de stranii la prima vedere, ale străinului kabyl, devenit, astfel, un *alter ego*.

Ultimul text [„Reproduction interdite"], care oferă acces la modelul cel mai general, cel mai simplu și totodată cel mai robust este și cel care permite să se înțeleagă cel mai direct ceea ce, în același timp, se livra și se disimula în scena inițială: micul bal pe care îl observasem și îl descrisesem

și care, împreună cu necesitatea nemiloasă a acelui „nu pot să se însoare!“, îmi oferise intuiția că aveam de-a face cu un fapt social puternic semnificativ era, efectiv, o realizare concretă și sensibilă a pieței bunurilor simbolice. Unificându-se la scară națională (așa cum astăzi, cu efecte omoloage, se unifică la scară mondială), piața matrimonială îi sortise unei bruște și brutale devalorizări pe cei care aveau legătură cu piața protejată a vechilor schimburi matrimoniale controlate de familii, pe primii născuți ai familiilor numeroase, partide bune, transformate deodată în niște țărani reduși la condiția lor de simpli țărani [*paysans empaysannés*], în niște *hucous* (oameni ai pădurilor) respingători și sălbatici, excluși pentru totdeauna de la dreptul la reproducere. Într-un anumit sens, totul era, așadar, prezent de la bun început în descrierea primă, dar într-o asemenea formă încât, așa cum ar spune filosofii, adevărul nu se dezvăluia decât învăluindu-se.

(Acest soi de experiment asupra travaliului de reflexivitate pe care l-am făcut într-o anchetă despre Béarn, care era și – mai ales – o anchetă despre anchetă și despre anchetator, demonstrează că unul dintre resorturile cele mai prețioase ale priceperii practice care definește meseria de sociolog, din rândul căreia face parte, înainte de toate, ceea ce numim intuiție, îl constituie poate, în definitiv, utilizarea științifică a unei experiențe sociale care, cu condiția să fie supusă în prealabil criticii sociologice, poate, oricât de lipsită de valoare socială ar fi în ea însăși, și chiar în momentul când este însoțită de crize [de conversie sau de reconversie], să se transforme, dintr-un handicap, într-un capital. Astfel, așa cum am spus deja undeva, o observație cu totul banală a mamei mele, pe care nici n-aș fi perceput-o

dacă nu aș fi fost deja în alertă – „S-au trezit brusc rude foarte apropiate cu familia cutare de când există un politehnician în neam" –, este cea care a constituit, probabil, în momentul desfășurării anchetei mele cu privire la celibat, declanșatorul reflecțiilor care m-au făcut să abandonez modelul regulii de înrudire în favoarea strategiei. Nu mă voi apuca, aici, să încerc să înțeleg și să formulez profundele transformări ale acestui raport privilegiat de rudenie care era necesar pentru ca o judecată ce nu putea fi formulată decât în „situație naturală", în timpul unei conversații banale de familiaritate familială, să poată fi înțeleasă ca o informație susceptibilă de a fi integrată într-un model explicativ. Voi spune doar că, în genere, numai cu prețul unei adevărate conversiuni epistemologice – ireductibilă la ceea ce fenomenologia numește *époché* – experiența trăită, total lipsită de pertinență în ea însăși, poate intra în analiza științifică.)

Probabil că, tocmai dorința de „a trăi toate viețile", despre care vorbește Flaubert, și de a profita de toate ocaziile de a porni în aventura pe care o constituie, de fiecare dată, descoperirea unor noi medii (sau, pur și simplu, neastâmpărul de a începe o nouă cercetare), dublată de respingerea definiției scientiste a sociologiei, este cea care m-a făcut să mă interesez de cele mai diferite lumi sociale. Sunt convins că lecturile din timpul interminabilelor mele vacanțe de vară îmi stimulaseră pofta de a pătrunde în medii sociale necunoscute, apetență resimțită mai puțin, poate, de cei pe care viața i-a închis într-o lume socială mai mult sau mai puțin perfect omogenă. Tânăr elev *hypokhâgne*, vrăjit de un Paris care dădea realitate unor reminiscențe literare,

mă identificam naiv cu Balzac (absolut stupefiantă, prima întâlnire cu statuia sa, la intersecția Vavin!), până acolo încât, de mai multe ori, în timpul hoinărelilor mele duminicale, mi s-a întâmplat să urmăresc diverși necunoscuți pentru a le descoperi cartierul, casa, împrejurimile, pe care mă străduiam să le ghicesc.

Sunt puține momentele în care nu am desfășurat direct mai multe cercetări personale, de multe ori foarte diferite prin obiectul lor, fără a mai vorbi de cele pe care le conduceam prin procură, prin intermediul lucrărilor pe care le dirijam, întotdeauna de foarte aproape, sau pe care le inspiram și le coordonam în cadrul Centrului de Sociologie Europeană. În felul acesta, am putut să particip prin intermediul gândirii la universuri, trecute sau prezente, foarte îndepărtate de ale mele, cum e cel al nobilimii sau cel al marilor bancheri, cel al dansatorilor de la Operă sau cel al actorilor din Teatrul francez, cel al evaluatorilor din vânzările publice sau cel al notarilor, pătrunzând, într-o anumită măsură, în ele plecând de la un „eșantion" al categoriei întâlnit în mod real, ajutându-mă, de fiecare dată, de analogia cu anumite poziții și experiențe pe care le cunoșteam foarte bine (aceea a nobilimii școlare, de pildă, pentru a înțelege nobilimea pur și simplu). Am trăit mari perioade de pasiune anchetatoare, cum au fost, de pildă, cele în care efectuam cercetările care aveau să se concretizeze în lucrarea *La Distinction*[38] (mi s-a întâmplat să regret că oamenii nu-și afişează profesia la reverul hainei, ca la congrese, pentru a-mi facilita observațiile) sau în care

[38] *La Distinction. Critique sociale du jugement* [Distincția. O critică socială a judecății], Minuit, Paris, 1979.

petreceam ore întregi ascultând conversații în cafenele, pe terenurile de jocuri cu bile sau de fotbal, în birouri de poștă, dar și pe la tot felul de serate, cocteiluri și concerte. Nu de puține ori mi s-a întâmplat ca, nemairezistând, să mă folosesc de un pretext oarecare pentru a intra în vorbă (este mult mai ușor decât se crede) cu câte o persoană pe care doream s-o cunosc mai de aproape și pentru a investiga, fără a avea aerul că o fac, o problemă sau alta care mă interesa. Mă întrebam dacă iubeam într-adevăr oamenii, așa cum mi s-a părut o vreme, sau ajunsesem, cumva, să le arăt un interes profesional care poate presupune o formă de afecțiune (Abdelmalek Sayad devenise, astfel, un prieten foarte apropiat al unui medic care era specialist într-o boală, boală de care Sayad suferea...).

Această împrăștiere constituia, însă, și o modalitate, un pic cam ciudată, probabil, de a contribui la reunificarea unei științe sociale fictiv fragmentate și de a refuza, în pratică, o specializare care, impusă de modelul științelor cele mai avansate, îmi apărea ca fiind cu totul prematură în cazul unei științe începătoare (îmi amintesc, mai ales, sentimentul vecin cu scandalizarea pe care mi l-a provocat, la Congresul Mondial de Sociologie de la Varna, împărțirea pe grupuri de lucru între sociologia educației, sociologia culturii și sociologia intelectualilor, ceea ce făcea ca fiecare dintre aceste „specializări“ să abandoneze alteia adevăratele principii explicative ale obiectelor sale). Iar umoarea „de fluture“ (ca să mă exprim ca Fourier) care mă împingea neîncetat spre noi și noi cercetări și spre noi și noi obiecte – sau care, mai exact, mă făcea să profit de orice ocazie pentru a cuceri noi terenuri de cercetare – este poate cea care a făcut ca, fără să fi urmărit niciodată în mod explicit

acest lucru și, mai ales, fără nici cea mai mică intenție „imperialistă", să mă regăsesc prezent în totalitatea câmpului științelor sociale.

Nu ignor faptul că întreprinderea mea ar putea să pară o modalitate de a urmări ambițiile exagerate ale intelectualului total, într-un alt mod însă, mai exigent și, deopotrivă, mai hazardat: riscam, într-adevăr, să pierd pe ambele tabele de scor și să par mult prea teoretician în ochii empiriștilor puri și prea empirist în ochii teoreticienilor puri, lăsând în urma mea mai curând niște programe de cercetare decât niște cercetări duse la bun sfârșit (așa cum este cazul sociolingvisticii). De fapt, totul concura în a face de așa natură încât spațiul posibilelor ce mi se deschidea în față să nu se poată reduce la cel pe care mi-l propuneau pozițiile gata constituite din spațiul sociologiei. Nu pot, într-adevăr, să nu pun în relație amploarea întreprinderilor mele intelectuale, indiferente la frontierele dintre specializările sociologice, cu despărțirea mea de filosofie, disciplină prestigioasă în care rămăseseră unii dintre egalii mei universitari – ceea ce este foarte important, probabil, din punct de vedere subiectiv –, și cu pierderea capitalului simbolic ce rezulta în mod „obiectiv" de aici. (Faptul că sunt, aici, în același timp subiect și obiect al analizei nu face decât să dubleze o dificultate, extrem de comună, a analizei sociologice: pericolul ca „intențiile obiective" pe care le desprinde analiza să apară ca niște intenții clar direcționate, ca niște strategii intenționale, ca niște proiecte explicite, în cazul de față, ca intenția conștientă sau aproape cinică de a salva un capital simbolic amenințat.) Așa se face că, încet, încet, am ajuns la afirmarea unei dispoziții eclectice și, totuși, puternic selective care mă determina să refuz adoptarea

unor poziții preconcepute, făcute anume pentru a restrânge universul resurselor teoretice (precum cele exclusiviste ale marxiștilor) și pe cel al posibilităților empirice (asemenea tuturor monismelor metodologice), dispoziție despre care mi se pare că se poate spune, în același timp, că, din anumite puncte de vedere, este una „anti-tot“, iar din alte puncte de vedere una „apucă tot“ (*catch all*), asemenea anumitor poziții politice.

Dar toate aceste cauze și toate aceste motive nu sunt suficiente pentru a explica cu adevărat investirea mea totală, oarecum nebunească, în cercetare. Acest *impetus* își afla, probabil, sursa în însăși logica cercetării, generatoare de întrebări mereu noi, ca și în plăcerea și în bucuriile extraordinare pe care le procură lumea fermecată și perfectă a științei. Grupul pe care-l constituisem, atât pe baza afinității afective, cât și pe cea a adeziunii intelectuale, a jucat un rol determinant în această enormă investire, credința mea producând credința capabilă să-mi întărească și să-mi recertifice propria mea credință. Totul a participat, așadar, la favorizarea unei puternice certitudini de sine, individuale și colective, care a atras după sine o profundă detașare față de lumea exterioară, față de judecățile și de sancțiunile ei. (Am avut șansa de a putea să trăiesc vreme îndelungată într-o suficient de mare indiferență față de succesul social. Și îmi amintesc că am considerat deseori că, în măsura în care mă străduiam să reunesc niște competențe și niște intenții, în special teoretice și tehnice, rareori asociate, era probabil și normal ca multă vreme să rămân neînțeles și necunoscut; eram, deci, întru totul pregătit pentru o astfel de situație, ajungând chiar să privesc cu oarecare surprindere relativa recunoaștere pe care o obțineau

lucrările mele, datorită probabil, în bună măsură, unor neînțelegeri. Mă vedeam, întrucâtva, asemenea acelui cioplitor medieval care sculptase, în biserica La Souterraine, un capitel reprezentând o acuplare, situat foarte sus, în întunericul unei bolți, unde era sortit să treacă total neobservat. Recunoașterea pe care mi-o acorda un mic „colegiu invizibil" format din cercetători francezi și străini îmi era de ajuns și nu sufeream câtuși de puțin din pricina relativei mele obscurități, în mare parte elective. Cu atât mai mult cu cât eram puternic susținut și încurajat de mărturiile pe care le primeam, cu ocazia unor întâlniri întâmplătoare sau prin intermediul scrisorilor, de la persoane care îmi spuneau că au fost profund impresionate și uneori chiar transformate sau „eliberate" de ceea ce scrisesem [mai ales în *La Distinction*]. De nenumărate ori m-am văzut nevoit să liniștesc și să consolez tineri cercetători străini – neozeelandezi, australieni, italieni, danezi etc. – care îmi comunicau dezamăgirea sau ciuda lor că opera mea rămânea insuficient cunoscută în țările lor, în ciuda tuturor eforturilor depuse pentru a o face cunoscută, mai ales pe lângă autoritățile universitare. Aceste lucruri nu au început să mă neliniștească decât foarte târziu, poate ca un efect al vârstei și, mai ales, ca urmare a îngrijorării afectuoase pe care o provocau unor persoane care îmi erau dragi și în fața cărora aveam grijă să fac o figură frumoasă.)

Această certitudine se mai baza, de asemenea – cum s-o spun fără poză și fără patos? –, pe convingerea intimă că sarcina mea de sociolog, care nu îmi apărea nici ca un dar, nici ca o datorie, și nici ca o (mult prea grandilocventă) „misiune", constituia, fără doar și poate, un privilegiu care implica, în schimb, o obligație morală. Nu pot, însă, să

nu spun aici că toate aceste motive nu sunt, în mare măsură, decât releul și raționalizarea unei rațiuni sau ale unei cauze mai profunde: o nefericire extrem de crudă care a introdus iremediabilul în paradisul copilăresc al vieții mele și care, de la începutul anilor '50, s-a făcut simțită în fiecare moment al existenței mele, transformând, de pildă, dezaprobarea mea inițială față de Școala Normală și față de imposturile aroganței intelectuale, într-o ruptură definitivă cu vanitatea treburilor universitare. Altfel spus, fără a fi vreo clipă mincinoase, descrierile și explicațiile pe care le-am oferit până aici rămân, cu toate acestea, inexacte și parțiale, în măsura în care toate conduitele mele (de exemplu, alegerea liceului din Moulins sau investirea mea momentană într-o carieră muzicală sau interesul meu inițial pentru viața afectivă și pentru medicină, care mă condusese spre Canguilhem) erau supradeterminate (sau subîntinse) de suferința intimă a unui doliu solitar: munca nebunească era și un mod de a umple un imens gol și de a ieși din disperare prin interesul față de alții; abandonarea înălțimilor filosofiei pentru mizeria unui *bidonville* era și un fel de ispășire sacrificială a irealismelor mele adolescentine; reîntoarcerea laborioasă la o limbă despuiată de ticurile și de trucurile retoricii școlare marca și purificarea unei noi nașteri. Și tot ceea ce spun, aici, despre cauzele și despre motivele fiecăreia dintre experiențele evocate, precum aventurile mele algeriene sau entuziasmele mele științifice, are și menirea de a masca pulsiunea subterană și intenția secretă care constituiau fața ascunsă a unei vieți dedublate.

Deziluzia, amestecată cu revoltă, pe care mi-o inspira starea lucrurilor intelectuale s-a cristalizat, în faza inițială

a întreprinderii mele, mai ales în jurul sociologiei americane, pe atunci dominante, ca și, pe un alt teren însă, în jurul filosofiei, care, atât în definiția ei tradițională, cât și în forma ei cel mai ostentativ novatoare, mi se părea a constitui un obstacol major în calea dezvoltării științelor sociale. Mi s-a întâmplat deseori să mă definesc, mai mult sau mai puțin în glumă, ca liderul unei mișcări de eliberare a științelor sociale de sub imperialismul filosofiei. Nu manifestam mai multă indulgență față de sociologii care vedeau în trecerea prin Statele Unite un fel de călătorie inițiatică decât față de ucenicii întru filosofie care, cu zece sau cincisprezece ani mai devreme, se repezeau la arhivele unui Husserl ale cărei opere majore erau, încă, în marea lor parte, inedite în franceză.

Sociologia americană impunea științei sociale, prin intermediul triadei capitoline Parsons-Merton-Lazarsfeld, o serie întreagă de mutilări de care mi se părea indispensabil s-o eliberez, în special printr-o revenire la textele lui Durkheim și ale lui Max Weber, anexați și desfigurați, și unul, și celălalt, de către Parsons (opera lui Weber trebuind să fie, în plus, regândită total de la zero, pentru a o scoate din veșmântul neokantian sub care o acoperise Aron, cel care o introdusese în Franța). Pentru a combate, însă, această ortodoxie planetară, trebuia, mai ales, să te angajezi în niște cercetări empirice inspirate teoretic, refuzând atât supunerea pură și simplă în fața definiției dominante a științei, cât și refuzul obscurantist a tot ce tot putea să fie sau să pară asociat Statelor Unite, începând cu metodele statistice.

Dacă, la începutul anilor '60, în ciuda chemărilor săptămânale ale împuterniciților stăpânului în țara de misiune,

refuzasem cu obstinație să asist la lecțiile pe care Paul Lazarsfeld le dăduse, la Sorbona, în fața întregii sociologii franceze reunite, este pentru că totul îmi apăruse mai curând ca o ceremonie colectivă de supunere decât ca o simplă întreprindere tehnică de formare sau de reciclare științifică. Ceea ce nu mă împiedica, din contră chiar, să depun toate eforturile – colaborarea cu statisticienii de la INSEE nefăcând altceva decât să mă încurajeze și să mă pregătească în acest sens – pentru a-mi însuși întregul instrumentar tehnic (analiza multivariată sau clasele latente) pe care-l putea oferi fostul socialist austriac transformat în purtător de cuvânt al unui imperialism științific acționând sub stindardul Fundației Ford sau al Congresului pentru Libertatea Culturii; aceasta, însă, fără a prelua, în mod automat, întregul ambalaj scientist menit a-l legitima. Această strategie era, probabil, prea realistă – fără a fi, însă, câtuși de puțin cinică – pentru a putea fi ușor înțeleasă în acele vremuri în care luările științifice de poziție nu se deosebeau câtuși de puțin de luările de poziție politice. Într-adevăr, urmărind, între altele, să-și însușească instrumentele adversarului pentru a le pune în slujba altor scopuri științifice, ea se opunea atât supunerii grăbite sau resemnate a simplilor imitatori încă fermecați de „descoperirea Americii“, cât și revoltei fictive și înfrânte a celor care înțelegeau să se opună influenței exercitate de conceptele și de metodele dominante fără a se dota cu arme eficace pentru a le combate chiar pe terenul cercetării empirice, precum teoreticienii Școlii de la Frankfurt și emulii lor francezi. (Între paranteze, trebuie să mai amintesc și o altă strategie științifică, întru totul complementară, care, în contextul acelor timpuri, în care orice asociere cu statistica de

stat era suspectată de compromis conservator, a fost la fel de prost înțeleasă, și anume aceea care consta în colaborarea cu statisticieni de la INSEE pentru a încerca – ceea ce, la un moment dat, chiar am crezut că am reușit, în special atunci când Institutul de stat a preluat clasificările din *La Distinction* – să introduc știința de stat în câmpul științific sau, mai modest, să fac să intre în capul savanților de stat o serie de preocupări și de dispoziții specifice cercetării științifice celei mai avansate, cum ar fi atitudinea reflexivă în fața presupozițiilor tacite ale problematicilor și ale sistemelor de clasificare cu care operează rutina instituției înseși.)

Povestea confruntării mele, disperată, la prima vedere, cu Paul Lazarsfeld – a cărui dominație, în același timp socială și științifică, asupra sociologiei mondiale este greu de imaginat astăzi – și-a aflat, pentru mine, un fel de deznodământ fericit în acea zi de la sfârșitul anilor '60 când acesta, literalmente, ne-a „convocat", pe Alain Darbel și pe mine, la „Hôtel des Ambassadeurs", unde avea obiceiul să tragă atunci când se afla în misiune din partea Fundației Ford, pentru a ne expune criticile sale pe marginea modelului matematic al frecventării muzeelor pe care tocmai îl publicasem în *L'Amour de l'art*. Aflat, în acel moment, la apogeul renumelui său, venise cu un exemplar al cărții însemnat, grosolan, cu cerneală albastră și, cu o enormă țigară de foi în gură, punctase nu fără brutalitate ceea ce el considera a fi niște erori impardonabile. Era vorba, în toate cazurile, cum ar fi putut observa un lector mai puțin convins de arierarea științei franceze, de niște grosolane greșeli de tipar introduse de un maistru-tipograf mult mai obișnuit cu alte soiuri de rafinamente, pe care editorul nu

avea să ne lase să le corectăm decât cu ocazia celei de-a doua ediții. După acceptarea acestor corecții, Paul Lazarsfeld a declarat, cu o oarecare solemnitate, că „nu se lucra niciodată la fel de bine în Statele Unite". S-a ferit, însă, cât a putut să și scrie acest lucru, continuând să-și acorde învestitura spirituală lui Raymond Boudon, șeful sucursalei franceze a multinaționalei sale științifice.

În lupta împotriva ortodoxiei teoretice și metodologice care domina sociologia mondială și în efortul de a scăpa din alternativa pe care o contura opoziția dintre marxiști, blocați în refuzul lor la adresa lui Weber și a sociologiei empirice, și simplii importatori de concepte și de metode americane, cărora nu făceau decât să le înlăture eticheta originală, nu te puteai sprijini pe filosofia, fie ea, aparent, cât se poate de subversivă, care începea să se afirme la Paris. Paradoxal, această mișcare contestatară își datora, cred, vigoarea cu totul aparte tocmai situației extrem de privilegiate a filosofiei în Franța, consecință, îndeosebi, a existenței absolut unice a orelor de filosofie în clasele terminale din învățământul secundar și a poziției dominante în acel moment a acestei discipline în ierarhiile școlare (mă gândesc, aici, la modelul pe care l-am invocat pentru a explica forța extraordinară a mișcării subversive apărute în Franța, prin Manet și prin impresioniști, ca reacție împotriva unei instituții academice atotputernice, și absența ei, în schimb, într-o Anglie care ignora cu desăvârșire o astfel de concentrare a puterilor simbolice în materie de artă).

Ca urmare a faptului că instituția universitară, care cunoștea o criză extrem de profundă, nu putea onora promisiunile care erau înscrise în traiectoria lor școlară de excepție,

exilându-i, aproape pe toți, în niște poziții marginale, acești filosofi erau animați de o umoare critică extrem de virulentă împotriva acestei instituții extraordinar de bine dotate pentru a impune o reprezentare a activității filosofice în același timp exaltată și îngustă (prin intermediul agregării, cu exercițiile și programele ei atât de franceze...). Tocmai de aceea au și răspuns ei într-un mod miraculos de bine adaptat (fără, evident, a o fi căutat în mod special) la așteptările suscitate, în Franța și mai ales, poate, în Statele Unite, de „revoluția" din 1968, revoluție specifică, care a introdus contestația politico-intelectuală în campusul universitar (Feyerabend la Berlin și Kuhn în Statele Unite fiind, de asemenea, utilizați și pentru a furniza vocabularul unei contestații spontane a științei). În ciuda aerelor sale de radicalism, această mișcare rămâne, totuși, profund ambiguă, atât din punct de vedere politic, cât și din punct de vedere filosofic, ca urmare a faptului că revolta împotriva instituției universitare este și o reacție conservatoare la adresa amenințării pe care științele sociale, în special prin intermediul lingvisticii și al antropologiei „structuraliste", o exercitau asupra filosofilor, în același timp fascinați și neliniștiți. Și, probabil, tot grija de a-și menține și de a-și afirma hegemonia față de științele sociale este cea care i-a făcut, paradoxal, să preia, radicalizând-o, printr-o strategie foarte apropiată de cea a lui Heidegger care ontologiza istoricismul, critica istoricistă a adevărului (și a științelor): în felul acesta, ei au oferit o nesperată revanșă pentru ceea ce tradiția logicistă, până atunci dominantă, condamna ca *genetic fallacy*, înclinând să considere atașamentul față de adevărurile formale și universale ca fiind demodat și chiar,

într-o anumită măsură, reacționar, în comparație cu analiza situațiilor istorico-culturale particulare.

Refuzul, care de multă vreme orienta opțiunile mele intelectuale, a ceea ce, într-un sens cu totul diferit față de uzul comun, Merleau-Ponty numea „intelectualism“, își avea rădăcinile în niște dispoziții care mă înclinau să mă țin la distanță față de marile „mișcări“ intelectuale la modă, precum forma exoterică a „structuralismului“ sau lichidarea sa jurnalistică – care a avut un focar, în ambele cazuri, în săptămânalul *Le Nouvel Observateur*. (Unica mea participare la dezbaterea în jurul structuralismului – în afara unor analize critice destinate unor reviste savante, precum articolul „Structuralismul și teoria cunoașterii obiectelor“[39] – este un text destul de răspicat antistructuralist despre câmpul intelectual, apărut în numărul din *Temps modernes* despre structuralism[40] coordonat de către Jean Pouillon. Astfel încât trebuie să fii rău intenționat sau, pur și simplu, rău informat pentru a mă plasa printre „structuraliști“.) Excludeam, într-un mod cât se poate de conștient, strategiile dublului joc sau ale dublului profit la care apelau toți cei cărora le plăcea să-și spună „sociolog și filosof“ sau „filosof și istoric“ și care, trebuie să recunosc, îmi erau destul de antipatici, între altele și pentru că mi se păreau a fi prevestitorii unei lipse de rigoare etică și științifică. Nu participam nici la entuziasmele semiologico-literare care au făcut

---

[39] „Structuralism and Theory of Sociological Knowledge“ [Structuralismul și teoria cunoașterii sociale], *Social Research*, XXXV (4), winter 1968, pp. 681-706.

[40] „Champ intellectuel et projet créateur“ [Câmp intelectual și proiect creator], *Les Temps modernes* (Problèmes du structuralisme), 246, novembre 1966, pp. 895-906.

furori, la un moment dat, în câmpul universitar și în jurul revistei *Tel Quel* și cu greu se poate spune că eram ceva mai binevoitor față de cei care, cumulând prestigiile filosofiei nietzscheene și heideggeriene și pe cele ale literaturii – cu trimiterile obligatorii la Artaud, Bataille sau Blanchot (fără a mai vorbi de Sade, subiect obligatoriu de dizertație pentru orice intelectual) – contribuiau la ștergerea granițelor dintre filosofie (sau știință) și literatură. Tocmai de aceea – chiar dacă puteam să am, cu ei, anumite puncte de acord care pot fi considerate politice și care se explicau, cred, în parte, prin faptul că împărtășeam aceleași dispoziții antiinstituționale legate de ocuparea unor poziții analoage în interiorul unui spațiu academic profund transformat – nu sunt deloc surprins atunci când mă văd situat uneori, grație acelei *allodoxia* corelative decalajului transatlantic, printre „postmoderni“, pe care reactivarea vechilor prejudecăți ale filosofilor împotriva științelor sociale i-a condus adesea la marginea nihilismului.

(Ezit să mă apuc acum să declar – dar nici nu pot să nu o fac, pentru claritatea analizei, dar și pentru adevărul pe care îl datorez mai ales cititorilor tineri, susceptibili de a fi abuzați, mai ales în străinătate, de asemănările aparente – în ce fel mă situam, obiectiv și subiectiv, în raport cu Michel Foucault. Așa cum am descoperit cu deplină claritate atunci când, cu ocazia dispariției sale, a trebuit să scriu pentru o revistă străină o evocare a vieții și a operei sale[41] care să depășească retorica necrologului, aveam în comun

---

[41] „Non chiedetemi chi sono. Un profilo di Michel Foucault“ [Nu-mi cereți să spun cine sunt. Un profil al lui Michel Foucault], *L'indice* (Roma), 1, octombrie 1984, pp. 4-5.

cu el aproape toate proprietățile pertinente: normalian și „agregat“ în filosofie cu câțiva ani înaintea mea – urmasem cursurile pe care le ținuse la École normale –, Michel Foucault se plasa pe niște poziții filosofice foarte apropiate de ale mele și, mai ales, foarte apropiate de Canguilhem și de grupul de la Clermont-Ferrand (fusese chemat de către Vuillemin), căruia mă asociasem și eu. Deci, aproape toate proprietățile pertinente cu excepția a două, care au atârnat însă foarte greu, după părerea mea, în constituirea proiectului său intelectual: provenea dintr-o familie de bună burghezie provincială și era homosexual [s-ar mai putea adăuga și o a treia, dar care nu este după părerea mea decât un efect al primelor două și, în același timp, un factor explicativ al lor: faptul că era și că își spunea filosof.] Rezultă de aici că, aproape după bunul plac, diferențele pot fi făcute fie să cam dispară, fie, dimpotrivă, să se accentueze, remarcând, ca o ultimă diferență, că sunt deosebit de semnificative și de puternice.

Asemănările, asupra cărora nu voi insista, sunt vizibile atât în ordinea cercetării, cât și în ordinea acțiunii. Ignorând ierarhia prestabilită a obiectelor și granița sacră dintre filosofie și științele istorice, Michel Foucault nu a încetat să lucreze la extinderea definiției tradiționale a filosofiei pentru a introduce în ea lumea așa cum este și, în felul acesta, tot felul de obiecte necunoscute sau excluse precum nebunia, întemnițarea, puterea etc., abordate, de fiecare dată, prin intermediul unor cazuri precise, situate și datate, și prin dosare circumstanțiate. El s-a străduit, de asemenea, să îmbine autonomia față de lumea socială, în special față de politică, cu angajarea, înarmată științific, în lumea socială, care definește ceea ce el a numit „intelectualul

specific". A merge pe terenul politicii, așa cum a făcut-o el, mai cu seamă prin lupta sa legată de închisori, însemna a te pune în situația de extremă vulnerabilitate a homosexualului care se afirmă ca atare și care, după David Halperin*, „se expune acuzelor de patologie, de parțialitate, conferindu-le celorlalți un *privilegiu epistemologic* absolut" asupra lui însuși [și este cunoscut faptul că anumite campanii care au fost îndreptate împotriva lui, mai ales în Statele Unite, s-au sprijinit tocmai pe particularitățile orientării sale sexuale pentru a slăbi și a discredita, făcând-o să apară drept relativă și relativizabilă, o gândire care pune profund sub semnul întrebării ordinea morală și ordinea politică]. Pe scurt, nimeni nu a reușit, mai mult și mai bine decât el, să realizeze acea reconciliere între *scholarship* și *commitment* care conferă imensa putere de atracție a vieții și a operei sale, mai cu seamă în interiorul unor tradiții care, precum cea germană sau cea americană, opun, într-un mod cu totul eronat, după părerea mea, aceste două dimensiuni ale existenței intelectualului demn de acest nume.

Cu toate acestea, în pofida foarte marii proximități dintre noi – care s-a manifestat mai ales în acțiunea desfășurată în comun în legătură cu Polonia – și a solidarității care ne-a unit, de la începutul anilor '80, atât în viața publică, cât și în viața universitară, mă despărțeau de Michel Foucault o serie întreagă de diferențe de stil, vizibile mai ales pe tărâmul politicii, al artei și al cercetării, dintre care am amintit, în trecere, câteva și care îmi par a decurge din

---

* David M. Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, Oxford Univerity Press, Oxford, 1997; trad. fr.: *Saint Foucault*, Epel Eds., 2000 (n. tr.).

niște diferențe profunde în zona dispozițiilor și pozițiilor noastre. În vreme ce eu, angajându-mă fără rezerve în câmpul științelor sociale, mai întâi în cel al etnologiei, apoi în cel al sociologiei, mă rupeam, de fapt, în totalitate de așteptările și de exigențele lumii filosofice pentru a mă supune constrângerilor unei discipline științifice înzestrate cu propriul ei capital specific de probleme, de teorii și de metode, Michel Foucault – oricât de mare va fi fost distanța sa, confirmată de îndepărtarea sa mai întâi geografică, apoi socială, față de inima instituției universitare – a rămas întotdeauna prezent în câmpul filosofic, atent la așteptările lumii intelectuale pariziene. Aceste diferențe ținând de situațiile obiective se află, în mod cât se poate de evident, într-o relație de cauzalitate circulară cu dispozițiile: în ceea ce mă privește, ele mă împingeau să mă angajez în sociologie, și încă într-una cu totul antitetică față de așteptările câmpului intelectual francez, precum analiza practicilor artistice și a lumilor intelectuale, și să mă investesc, mai presus de orice, în demersurile colective ale unui grup de cercetare angajat în niște sarcini și în niște preocupări foarte îndepărtate, cum sunt anchetele etnografice și statistice, de lumea intelectuală; în ceea ce îl privește pe Michel Foucault, ele îl duceau spre niște angajamente solitare și, prin aceasta, mult mai conforme cu așteptările lumii artei și a literaturii și spre niște practici mai puțin diferite de cele ale eruditului tradițional, cum ar fi frecventarea asiduă a marilor biblioteci [abia spre sfârșitul vieții se gândise Foucault – și l-am ajutat în această direcție – să creeze un grup de cercetare]. Diferența dintre cele două tipuri de dispoziții subversive și dintre luările de poziție pe care ele le favorizează, atât în ceea ce privește cercetarea, cât și

intervenția politică, este întărită de efectul așteptărilor obiectiv înscrise în cele două câmpuri, fiind, de asemenea, amplificată și de faptul că, după cum este atribuită unui sociolog sau unui filosof, aceeași acțiune, în materie de artă, de pildă [dar și de politică], poate să apară fie ca o încălcare beoțiană a normelor șicului, fie ca o transgresiune temerară și rafinată de estet. Voi întrerupe aici această evocare a asemănărilor și a diferențelor care, atât în realitate, cât și în reprezentări, apropie și despart două stiluri intelectuale, cu speranța că ea va fi suficientă pentru a se evita acea formă cu totul aparte de *allodoxia* care, făcându-ne să recunoaștem asemănătorul în diferit și diferitul în asemănător, nu poate decât să aducă prejudicii circulației și înțelegerii juste a celor două gândiri luate în discuție.)

Ar mai trebui, pentru a respecta întru totul metoda, să analizez aici și starea actuală a câmpului sociologiei și pe cea a câmpului științelor sociale, pentru a furniza mijloacele necesare înțelegerii traiectoriilor individuale și a celor colective (în special pe aceea a grupului cercetare pe care l-am animat, Centrul de Sociologie Europeană) în relație cu schimbările raporturilor de forță simbolice din interiorul fiecăruia dintre aceste câmpuri în parte și dintre ele; și să iau, în mod deosebit, în discuție propria mea traiectorie individuală, ținând seama de caracterul specific al poziției unei instituții precum Collège de France, care, aşa cum am arătat în *Homo academicus*[42], era (mai ales) un loc de consacrare a ereticilor, situat departe de toate puterile momentului care acționau asupra instituției academice.

[42] *Homo academicus*, Minuit, Paris, 1984.

Dacă, pe plan simbolic (cel puțin în străinătate), revoluția pe care am făcut-o a reușit, în interiorul instituției, ea a înregistrat un eșec relativ, care se vede foarte bine în soarta de care a avut parte grupul: acesta n-ar fi fost atât de continuu supus unor presiuni și unor reacții de apărare colectivă, vizând împiedicarea reproducerii lui „normale", dacă, prin însăși logica funcționării lui și prin însuși conținutul producțiilor sale științifice, el n-ar fi amenințat ordinea și rutinele câmpului.

Această schiță pentru o autoanaliză nu poate să nu acorde un loc formării dispozițiilor asociate poziției de origine, despre care știm că, în relație cu spațiile sociale în interiorul cărora ele se actualizează, participă la determinarea practicilor. Nu voi intra în amănunte privind proprietățile familiei mele de origine. Tatăl meu, fiu de arendaș, devenit spre vârsta de treizeci de ani, adică aproape de momentul nașterii mele, mai întâi factor, apoi lucrător poștal, și-a exercitat întreaga viață meseria de funcționar într-un mic sat din Béarn extrem de izolat (chiar dacă foarte apropiat de Pau, la mai puțin de douăzeci de kilometri, le era necunoscut colegilor mei de liceu, care făceau glume pe acest subiect). Consider că experiența mea infantilă de transfug copil al unui transfug (pe care mi s-a părut că o recunosc în acel Nizan pe care îl evocă Sartre în prefața sa la *Aden Arabie*[43]) a cântărit, probabil, foarte mult în formarea dispozițiilor mele în raport cu lumea socială: foarte apropiat de colegii mei de școală primară, fii de țărani mărunți, de meșteșugari sau de negustori, cu care aveam aproape totul în comun, mai puțin reușita care mă distingea

---

[43] Jean-Paul Sartre, prefață la Paul Nizan, *Aden Arabie*, Maspero, Paris, 1960.

într-o oarecare măsură, eram, totuși, despărțit de ei printr-un fel de barieră invizibilă, care se exprima uneori prin anumite insulte ritualice îndreptate împotriva așa-numiților *lous emplegats*, funcționarii „cu mâinile albe“, oarecum la fel cum tatăl meu era separat de acei țărani și de acei muncitori în mijlocul cărora își trăia condiția de mărunt funcționar sărac. Locuind împreună cu familia sa într-un apartament de serviciu lipsit de cele mai rudimentare elemente ale confortului (multă vreme ne-am aprovizionat cu apă de la fântâna publică), el era nevoit să se supună unor orare istovitoare, de luni dimineața până sâmbătă seara și de la șase dimineața, ora trecerii mașinii poștale și a ridicării corespondenței, până la închiderea tuturor socotelilor, de multe ori până târziu în noapte, mai ales cu ocazia bilanțurilor de sfârșit de lună; se ocupa singur de propria grădină, își cumpăra și își tăia singur lemnele și cea mai măruntă cumpărătură – o cameră în stil Lévitan, pe care o comandase, împreună cu mama mea, la Nay, pe când trebuie să fi avut opt sau nouă ani, de exemplu, sau mica bicicletă de douăzeci de franci pe care mi-o făcuseră cadou și pe care o prietenă, căreia i-o împrumutasem, o stricase rău izbindu-se cu ea de zidul bisericii înainte, chiar, ca eu s-o fi putut încerca – reprezenta o adevărată afacere, despre care se vorbea zile în șir. Era despărțit și de tatăl său, pe care-l iubea foarte mult, și de fratele său, ambii rămași să lucreze bucata de pământ pe care o aveau în arendă, și unde se ducea să-i ajute, pentru toate muncile mai importante, în timpul concediilor sale. Dădea semne ale faptului că suferea din această cauză. Nu era niciodată mai fericit, cred, ca atunci când putea să-i ajute pe cei mai năpăstuiți, printre care se simțea în largul său și care aveau

o totală încredere în el, și cheltuia comori întregi de gentilețe și de răbdare – pe care, uneori, când mai crescusem, i le reproșam în parte – ajutându-i pe cei mai săraci să se descurce prin hârțogăraia pe care i-o încredințau („*Aquets papès!*“, spuneau ei): pensii de război sau de invaliditate, obligațiuni, mandate etc. Îmi aduc aminte că nu o dată am plâns la gândul că numele său, în ciuda atâtor merite, nu va figura în dicționar. Nu aș putea să spun cât de mult am resimțit, întotdeauna, evidența sentimentului său de vinovăție, chiar și față de țărani, de multe ori mai avuți decât el, și la care participam, fără să vreau, și eu prin rănile pe care le provocau insultele și glumele agresive ale unora dintre colegii mei de școală. Mă învăța fără vorbe, prin întreaga sa atitudine, să-i respect pe cei „mărunți“, din rândul cărora el însuși se considera ca făcând parte, și să le respect, de asemenea, chiar dacă el nu s-a exprimat niciodată în felul acesta, luptele (mă punea să ascult bubuiturile de tun ale ultimelor înfruntări ale războiului din Spania și de multe ori l-am auzit stând de vorbă, într-un amestec obscur de dialect béarnez, spaniolă și franceză, cu *frente popular*, cum li se spunea, care, învinși, trebuiseră să treacă frontiera). Vota foarte de stânga și era înscris în sindicat, ceea ce punea anumite probleme în acea lume rurală destul de conservatoare, mai ales cu ocazia grevelor, și avea câteva mari admirații politice: Robespierre, Jaurès, Léon Blum, Édouard Herriot, incarnări ale idealului școlar și republican la care voia să ader și eu.

Mama mea se trăgea, pe linie maternă, dintr-o „mare familie“ țărănească și fusese nevoită să înfrângă voința părinților săi pentru a încheia o căsătorie percepută ca o gravă mezalianță (tatăl meu nu evoca niciodată fără o

anumită furie experiența sa cu privire la diferențele sociale așa cum se afirmau ele în interiorul microcosmosului sătesc și era, întotdeauna, destul de reticent și de mefient față de notabilii locali – medici, brigadieri de jandarmerie, preoți sau chiar învățători – care nu încurajaseră câtuși de puțin eforturile sale de a mă împinge spre liceu). Locuia, împreună cu părinții ei, într-o casă mică cu un etaj, separată de marea casă familială, pe care mama ei o primise ca zestre în calitatea ei de fiică cea mai mică, casă în care m-am născut eu. Succesiv sau simultan tăietor cu ferăstrăul sau transportator de lemn, mic negustor de țesături și țăran mărunt – avusese întotdeauna câteva vaci și niște locuri de pășunat, plus câțiva acri de pădure –, bunicul meu dinspre mamă, rudă săracă a unei „mari familii", avea o preocupare majoră pentru respectabilitate și am descoperit ceva mai târziu – atunci când i-am ajutat pe părinții mei s-o transforme (ștergând, în felul acesta, cu un fel de fericire furioasă care o rănea oarecum pe bunica mea, toate urmele trecutului: cotețul pentru porci și cotețul pentru găini, cabana din lemn care servea drept closet, anexele întesate cu tot felul de vechituri și de lucruri absurde adunate de peste tot etc.) – toate comorile recuperate și bricolate pe care le cheltuise pentru a da acelei înjghebări – care nu era decât o casă măruntă de fermier sau de arendaș, fără etaj, formată dintr-o singură mare odaie cu pământ pe jos și dintr-un „salon" pentru musafiri, rezervat doar pentru ocazii speciale – aparențele unei mari case cu etaj, semn după care erau recunoscute, uneori, marile familii. (Am regăsit la Școala Normală, printre băieții însărcinați să-i servească la masă pe elevii care constituiau nucleul dur al celulei comuniste – în interiorul căreia îi plăcea lui Althusser să-și

exercite talentele de strateg politic, mai ales pentru a contracara anumite consemne lansate de elevii necomuniști – un întreg „ciorchine“ de emigranți béarnezi, originari din Lanneplaà, satul de baştină al bunicului meu și al tatălui său, care lucra, la Paris, în timpul Comunei, ca băiat de cafenea la Sainte-Barbe, aflându-se, probabil, la originea filierei de emigrare din care ieșiseră „justinii“ noștri – denumire dată, plecând de la prenumele unuia dintre ei, băieților de serviciu.) Îi transmisese mamei mele preocuparea sa pentru respectabilitate și respectul față de convenții și conveniențe, iar ea îi era total devotată. Dar se izbea de atitudinea mult mai de frondă și destul de anarhistă a tatălui meu, atunci când voia să-mi impună, fără convingere, un minimum de conformitate exterioară față de obiceiurile locale, mai ales religioase, pe care eu le respingeam (mai ales fiindcă trăiam adevărate panici și numai la gândul de a fi obligat să traversez, duminica, întreaga biserică pentru a ajunge până la banca băieților) sau față de anumite particularități cosmetice sau vestimentare – un șorț alb, o dată, sau niște pantaloni lungi, altădată (fără a mai vorbi despre cărarea impecabilă cu care se încăpățâna să mă pieptene – și pe care eu o stricam imediat ce ieșeam pe ușă) – care îmi produceau oroare dat fiind că mă deosebeau de ceilalți și mă expuneau glumelor lor. Aceeași venerație față de tot ceea ce avea legătură cu amintirea paternă fusese cea care o incitase să se grăbească, fără a se îngrijora de pericol, să-l prevină pe un prieten al tatălui ei în momentul când aflase de la soțul ei, alertat de legăturile lui din Rezistență, că nemții urmau să vină să-l caute pe un șef al mișcării ascuns la ferma acestuia. (Am văzut deseori, în timpul războiului de eliberare din Algeria,

acțiuni „politice" asemănătoare care aveau, și ele, la bază motivații perfect exterioare.) Mi-a povestit, nu de mult, râzând în hohote („Îți dai seama, eu și medalia, să mori de râs, nu alta!"), că luptătorul din Rezistență pe care, în felul acesta, îl salvase, voise să obțină pentru ea, după Eliberare, o medalie comemorativă.

Am descoperit treptat, mai ales, poate, prin intermediul privirii celorlalți, acele particularități ale habitusului meu care – cum ar fi o anumită propensiune spre mândrie și spre ostentația masculină, un gust dovedit pentru ceartă, cel mai adesea un pic jucată, propensiunea de a mă indigna „din nimic" – îmi apar, astăzi, ca fiind legate de particularitățile culturale ale regiunii mele de baștină, pe care am reușit să le percep și să le înțeleg mai bine prin analogie cu ceea ce citeam despre „temperamentul" unor minorități culturale și lingvistice precum irlandezii. Într-adevăr, foarte încet am început să-mi dau seama că, dacă unele dintre reacțiile mele cele mai banale erau, de multe ori, prost interpretate, era, poate, deoarece modul (tonul, vocea, gesturile, mimica etc.) în care le exprimam uneori, amestec de timiditate agresivă și de brutalitate dojenitoare, dacă nu chiar furioasă, risca să fie luat în serios, adică, într-un anumit sens, prea în serios, și pentru că el contrasta atât cu distanta siguranță de sine a parizienilor de origine bună, amenințând, totodată, să dea un aer de violență necontrolată și pusă pe harță unor transgresiuni reflexe, uneori pur ritualice, ale convențiilor și ale locurilor comune ale rutinei universitare sau intelectuale.

Revăzând o fotografie în care mergeam pe o stradă din Pau, alături de tatăl meu (era o vreme când fotografii ambulanți le propuneau trecătorilor instantanee), probabil

într-o zi de împărțire a premiilor, mi-am reamintit fraza pe care el mi-o spusese odată, atunci când eu, ieșind de la liceu, îi relatasem ultima altercație pe care o avusesem cu administrația (nu datorasem decât complicității afectuoase a directorului – Bernard Lamicq, unul dintre foarte rarii dacă nu singurul normalian béarnez, care mi-a orientat în mod decisiv „cariera“ – faptul că nu fusesem eliminat, cu câteva luni înainte de bacalaureat, în urma unui incident cu cenzorul de studii): „*Maynat, qu'as cachaou!*“, „Băiatul meu, ai tupeu!“ (*cachaou* este dintele cel mare, molarul, și, prin extensie, ceva precum capacitatea de a mușca fără a da drumul, de a te ține tare). El voia, probabil, să salute, în felul acesta, virtutea de încăpățânare și de îndărătnicie glorificată de întreaga tradiție locală, care putea merge până la a vedea un semn bun, atât pentru un lucru, cât și pentru o persoană, în dificultatea de a-l aborda sau în niște aparențe agresiv defensive: „*Arissou arissat, castagne lusente*“, „Coajă cu țepi, castană lucioasă“. (Hazardul cercetărilor mele cu privire la Marile Școli m-a făcut să descopăr că Bernard Lamicq, contemporan cu Sartre și cu Aron la Școala Normală, era luat peste picior, alături de Pierre Vilar, istoricul marxist, provenit el însuși din străfundurile provinciei Languedoc, într-un pasaj deosebit de crud al unuia dintre cântecele ritualice ale farselor normaliene rezervate bobocilor [*bizutage*], „Balada khâgnezului“ [*La complainte du khâgneux*]. Îmi mai amintesc, de asemenea, că același Pierre Vilar, întâlnit la puțin timp după apariția *Moștenitorilor*, mă interpelase public în legătură cu acea carte, în care, dovadă a puterii sistemului, el vedea o agresiune nejustificată la adresa „școlii eliberatoare“.)

În formarea dispozițiilor mele, un rol determinant l-a jucat, cred, experiența internatului; mai ales prin faptul că m-a făcut să înclin spre o viziune realistă (flaubertiană) și combativă asupra relațiilor sociale care, prezentă deja încă în educația primită în copilărie, contrastează cu viziunea ecumenică, moralizatoare și neutralizată pe care o încurajează, după părerea mea, experiența protejată a existențelor burgheze (mai cu seamă atunci când sunt injectate cu o anumită religiozitate creștină și cu un anumit moralism). Aceasta, în special, prin intermediul descoperirii unei diferențe sociale, de data aceasta inversată, față de orășenii „burghezi", și prin aceea a rupturii dintre lumea violentă și aspră a internatului, școală teribilă a realismului social, în care totul este deja prezent, ca urmare a necesităților luptei pentru existență: oportunismul, servilismul, delațiunea, trădarea etc., și lumea clasei, în care domnesc valorile perfect opuse, cu acei profesori care, mai ales femeile, propun un univers al unor descoperiri intelectuale și al unor relații umane pe care le-am putea numi fermecate.

Vechea clădire din secolul al XVII-lea, gigantică și rebarbativă, cu imensele ei coridoare, cu pereții ei albi în partea de sus și verde închis în partea de jos și cu scările ei monumentale din piatră, pe ale căror trepte, tocite la mijloc, mergeam seara încolonați doi câte doi pentru a urca spre dormitoare, nu oferea nimic care să fi fost pe măsura noastră și nu lăsa singurătăților noastre nici un ungher, nici un refugiu, nici un moment de răgaz. Lucrul acesta nu era nicăieri mai vizibil decât în dormitor, alinierea disciplinară de trei rânduri de paturi cu vechi așternuturi uniforme, toate vizibile dintr-o singură privire încă de la ușă, apoi din cabina pedagogului, care se afla situată în

centru. Iarna, ne îngrămădeam seara toate hainele în pat pentru a ne fi mai puțin frig. Spălătoarele erau un fel de troacă cenușie lungă de mai mulți metri, la care ne înghesuiam dimineața pentru a obține un loc și la care eu îmi spălam, pe ascuns, batistele pline în perioadele de guturai. Ele deveneau una dintre acele mărunte obsesii cotidiene, dintre acele preocupări permanente care, chiar dacă sunt, probabil, comune tuturor, rămân perfect incomunicabile, închizându-ne în singurătatea și în rușinea accidentelor, și care ocupă mintea copiilor, falși duri dezarmați, derutați și puși permanent pe bătaie, dar, cu toate acestea, disperați de multe ori până la lacrimi, neavând cui să se plângă sau, pur și simplu, cu cine să stea de vorbă. Ca și closetele turcești, plantate fix în mijlocul curții sau, oricum, într-un punct de unde puteau fi văzute de pretutindeni, cu ușile lor din lemn fără încuietoare interioară, sub pretextul, bănuiesc, de a-i împiedica pe copii să se închidă în ele pentru a fuma pe ascuns, și care nu ofereau nici o apărare împotriva glumeților care, ignorând fularul pus ca semnal, le deschideau pe neașteptate.

Acest univers destinat rutinei și repetiției, care a reprezentat, cu infime excepții, întreaga mea viață dintre 1941 și 1947, nu presupunea nici un eveniment marcant, în afara acelora pe care le genera prin însăși logica sa, cum erau scandalurile pe care ne place să le numim „memorabile". Ne învăluia tuturor existențele în regularitățile lui monotone care nu lăsau nici o urmă, în afara unor frânturi de amintiri disparate, și în mersul grijilor și al luptelor de zi cu zi, al tuturor calculelor, al tuturor șiretlicurilor de care trebuia, clipă de clipă, să te folosești pentru a obține ceea ce ți se cuvenea: să-ți păstrezi locul, să-ți aperi bucata

(mai ales la marea masă de opt persoane, în timpul pauzelor), să ajungi la vreme, să te faci respectat, mereu cu pumnii strânși – pe scurt, să supraviețuiești. Unii vor crede că întunec prea mult tabloul. De fapt, cel care scrie nu mai știe sau nu știe să spună tot ce ar trebui spus pentru a-i face dreptate celui care a trăit aceste experiențe, tuturor disperărilor, mâniilor și dorințelor lui de răzbunare. Pentru a oferi o idee, aș putea, invocându-l pe Goffman din *Aziluri*[44], să reamintesc faptul că internatul nu este despărțit în seria „instituțiilor totale“ de instanțe ca închisoarea sau spitalul psihiatric sau, încă și mai aproape, de colonia penitenciară așa cum o evocă Jean Genet în *Le Miracle de la rose*[45], decât prin niște diferențe de grad. Voi fi însă, poate, ceva mai convingător dacă voi spune doar că îmi amintesc foarte bine că i-am mărturisit unul coleg de *khâgne*, într-una dintre acele confidențe oarecum literare care pot fi schimbate între niște intelectuali aspiranți, că nu voi avea niciodată copii pentru că nu voiam să fiu responsabil de aruncarea lor în niște mizerii asemănătoare cu cele pe care le-am trăit eu (mă aflam atunci la internatul liceului „Louis le Grand“, infinit mai liberal decât cel pe care îl cunoscusem la Pau, dar unde, probabil din cauza dispozițiilor mele îndărătnice de vechi intern, reușisem din nou să-mi creez enorme necazuri – vechii pensionari puteau fi recunoscuți, printre nouveniții provinciali, după acel soi de dezabuzare care poate fi observată și în armată la „vetriștii“ lipsiți de orice iluzii).

Dar această experiență îmi părea, și ea, incomunicabilă, inclusiv în momentul în care o trăiam. Îmi amintesc că

---

[44] Erwing Goffman, *Asiles*, Minuit, Paris, 1961. [Erving Goffman, *Aziluri*, Polirom, Iași, 2004.]

[45] Jean Genet, *Le Miracle de la rose*, Gallimard, Paris, 1943.

tatăl meu, în timpul unuia dintre (rarele) week-end-uri petrecute acasă (adunam „consemnările“ și „reținerile“ în clasă – am primit, cred, peste trei sute astfel de pedepse de-a lungul întregii mele școlarități), îi spunea deseori mamei, care mă presa cu întrebări, să mă lase în pace până când mă „reobișnuiesc“. Eram, într-adevăr, atât de bine adaptat, paradoxal, la această lume pe care o detestam, totuși, profund, încât mă gândeam fără plăcere la posibilitatea de a ieși din ea, sfârșind, chiar, prin a îndrăgi duminicile petrecute într-o tihnă perfectă (în ciuda pedagogilor grăbiți să mă dea afară din sălile de studiu în care mă refugiam pentru a citi) în liceul aproape complet pustiu. Vacanțele de vară nu mă atrăgeau câtuși de puțin, deoarece îndepărtarea socială în care mă plasase intrarea la liceu însemna, pentru mine, plictiseala și singurătatea unei existențe lipsite de activitățile și de momentele de răgaz susceptibile de a fi împărtășite cu vechii mei colegi de școală comunală (cu excepția câtorva meciuri de fotbal, duminica, în satul vecin). Relatarea conflictelor mele disciplinare rămânea de neînțeles pentru părinții mei care, atât timp cât le apăream ca fiind privilegiat (tatăl meu abandonase școala la paisprezece ani, iar mama, care fusese primită, la un moment dat, în gazdă de o mătușă din Pau, frecventase colegiu până la șaisprezece ani), nu puteau să nu mă considere răspunzător pentru dificultățile de care aveam parte, altfel spus, pentru purtarea mea dezastruoasă, capabilă să amenințe succesul întreprinderii mele, vitale și nesperate, de salvare prin intermediul școlii.

M-am întrebat deseori dacă aceste dificultăți țineau de mine, de ceea ce, încă de foarte devreme, a fost considerat ca fiind „caracterul rău“ pe care-l aveam. Îmi amintesc și

azi incidentele care mi-au atras, probabil, înscrierea, o dată pentru totdeauna, pe lista, pe care și-o transmit repetitorii și pedagogii, a inșilor indisciplinați care trebuie pedepsiți la primul semn de dezordine. Mă aflam, astfel, prins într-un fel de ciclu: pedeapsa preventivă, individuală sau colectivă, dădea naștere revoltei și revanșei, bătăilor organizate cu câteva zile înainte, tot felul de lovituri murdare date pedagogilor, care atrag după sine noi pedepse, ordonate ca represalii, și decepția provocată de trădarea celor care, după ce instigaseră adesea ei înșiși la rebeliune, dădeau bir cu fugiții în fața amenințărilor cu sancțiuni colective, somându-l pe „conducător", închis în mândria sa, să se autodenunțe. Niciodată singurătatea nu era mai mare ca în acele momente. (Am retrăit acest sentiment pe vaporul care ne ducea în Algeria, în timp ce le propovăduiam celorlalți soldați de clasa a doua, analfabeți din tot vestul Franței, revolta împotriva „pacificării" absurde pentru obținerea căreia eram trimiși. Aceștia îmi spuneau, mai mult din frică și din docilitate decât din răutate: „Or să ne omoare pe toți din cauza ta" sau „Or să te ucidă".) Aveam unsprezece sau doisprezece ani și pe nimeni căruia să mă destăinui sau care să poată măcar să înțeleagă. Îmi petreceam deseori bună parte din noapte pregătindu-mi apărarea pentru a doua zi.

Personalul de încadrare din acel mic liceu de provincie recurgea foarte des la sancțiuni colective, amenințând, pentru a opri un scandal, că vor lua „ostatici" desemnați aparent la întâmplare, însă aleși, de fapt, după „cazierul" lor școlar – sau amenințând cu cele mai aspre pedepse dacă autorii unei fapte rele ceva mai ieșite din comun nu se „autodenunțau" sau nu erau „denunțați" de către colegii

lor. Aveam o oroare de această injoncțiune: „denunță-te!", mai ales atunci când venea din partea unui complice care, în fața amenințării și a fricii pe care aceasta o inspiră, renunța subit la orice fidelitate. Iar el excela în a face să crească spaima colectivă – la fel ca în armată, atunci când se anunță o inspecție, și cineva lansează zvonul că trebuie lustruite și tălpile bocancilor –, cu complicitatea celor mai supuși și a celor mai fricoși, care vehiculează zvonuri și amenințări capabile să-i facă până și pe cei mai îndărătnici să revină la ordine sau care nu contenesc să evoce tot felul de experiențe aproape mitice menite să inspire teroarea: cum ar fi, de exemplu, apariția supraveghetorului general, fără zgomot, pe neașteptate, în ușa dormitorului, cu una dintre acele fraze banale, devenite proverbiale, de mii de ori imitate („Așa care va să zică! Ne distrăm, nu glumă!"), pe care el o rostește cu o voce suavă și, parcă, surprinsă, și care are darul de a-i trimite instantaneu, în zbor, la locurile lor pe internii împrăștiați, cu numai o clipă în urmă, urlând, prin tot dormitorul, cu pernele în mâini. Nu sunt greu de imaginat satisfacțiile pe care sadismul acestor paznici de ocnă ratați puteau să le găsească în exercitarea puterii absolute pe care le-o încredința instituția și în slugărniciile grăbite pe care le atrăgea după sine poziția pe care o dețineau.

În același timp înspăimântat și îndărătnic, dezarmat și intratabil, aflat permanent într-o revoltă vecină cu un soi de delincvență căreia nu îi lipseau decât posibilitățile și ocaziile pentru a se manifesta, dar, cu toate acestea, mereu gata să acord încredere și să abandonez lupta, și să abandonez retranșamentele chestiunii de onoare pentru a mă bucura, în sfârșit, de liniște, îmi trăiam viața de intern într-un fel

de furie încăpățânată (tocmai acestei experiențe îi datorez, probabil, faptul de a fi putut să comunic imediat, în ciuda diferențelor de toate felurile, și fără a fi fost câtuși de puțin nevoit să mă forțez, uitându-mi și vârsta, și statutul – poate prea mult, ajungând chiar până la a aproba, așa cum mi s-a atras atenția, niște comportamente considerate, îndeobște, condamnabile –, cu tânărul *beur* din *La Misère du monde*[46] și cu tovarășul său, percepuți imediat ca fiind dezarmați, dincolo de aparența de închidere intratabilă în ei înșiși pe care ar fi continuat să o afișeze în fața altcuiva). Consider că Flaubert nu greșea întru totul atunci când spunea, în *Memoriile unui nebun*: „Cel care a cunoscut internatul cunoaște, la doisprezece ani, aproape totul din viață".

Contrastul, enorm, dintre lumea internatului și lumea normală, uneori chiar exaltantă, a clasei contribuia nu puțin la amplificarea revoltei împotriva ofenselor și a persecuțiilor impuse de către niște personaje minuscule pe care înseși normele vieții școlare te făceau să le disprețuiești. Pe de o parte, studiul, internii veniți de la țară sau de prin orășelele din împrejurimi care – cu excepția câtorva originali, lesne suspectați, în acel univers de intensă masculinitate, că sunt homosexuali – citeau *Miroir-Sprint*, *Midi Olympique* sau *J'irai cracher sur vos tombes**, vorbeau despre fete sau despre rugby, își copiau dizertațiile la franceză după foștii elevi sau din culegerile de exerciții rezolvate și își pregăteau „copiuțele" pentru tezele trimestriale la

[46] „L'ordre des choses", in *La Misère du monde*, ed. cit., pp. 81-99.

* Boris Vian, *Voi scuipa pe mormintele voastre*, Humanitas, București, 2004 (n. tr.).

istorie. Pe de altă parte, cursurile propriu-zise, cu profesorii lor, evident, ale căror aspre observații și interpelări – scoaterea la tablă, de pildă, la orele de matematică – aveau, mai ales la femei, un fel de blândețe afectuoasă, necunoscută în internat, dar și cu externii, un fel de străini oarecum ireali, cu hainele lor apretate, pantaloni scurți oarecum depășiți sau pantaloni de golf frumos croiți, care contrastau cu cămășile noastre gri, afișând niște maniere și niște preocupări care evocau deplina evidență a unei lumi inaccesibile. Îmi amintesc de unul dintre ei, un „refugiat“ cu accent „ascuțit“ care, mereu în prima bancă și total absent față de ceea ce îl înconjura, scria poeme. Un altul, fiu de învățător, atrăgea persecuțiile fără a se ști cu exactitate dacă acestea erau pricinuite de faptul că era recunoscut ca homosexual sau că se retrăgea întotdeauna, în pauze, pentru a cânta la vioară. Violența interacțiunilor îmbrăca, deseori, forma unui fel de rasism de clasă bazat pe aspectul fizic sau pe numele propriu. Așa cum se întâmpla și în cazul celui care avea să devină principalul meu rival în clasele terminale, fiu al unui funcționar dintr-o mahala din Pau, foarte apropiat, însă, grație cercului de cercetași din care făcea parte, de fiii de învățători sau de medici din oraș, de la care preluase manierele și accentul îngrijit. El mă rănea deseori pronunțându-mi numele cum o făceau țăranii din regiune și făcând glume pe seama denumirii, simbol al întregii arierări țărănești, a satului meu. (Am regăsit, mult mai târziu, în clasa de *khâgne* de la liceul „Louis le Grand“, aceeași graniță dintre interni, provinciali cu pilozități abundente, purtând cămăși gri legate cu o sfoară, și externii parizieni, care îl impresionau din cale afară pe cine știe ce prof de franceză de origine

provincială măruntă, avid de recunoaștere intelectuală, atât prin eleganța burgheză a ținutei, cât și prin pretențiile literare ale producțiilor lor școlare, care ajungeau să fie considerate atunci niște adevărate creații scriitoricești. Mă uimește, gândindu-mă din nou la ele, rolul pe care puteau să-l joace, atât în ochii colegilor, cât și în cei ai profesorilor, aparențele fizice și ținuta vestimentară, în calitatea lor de presupuse indicii ale unor proprietăți intelectuale și morale, și aceasta atât în viața de zi cu zi, cât și cu prilejul examenelor.)

Am înțeles, recent, că extrem de profunda mea ambivalență față de lumea școlară își avea, probabil, rădăcinile în descoperirea faptului că exaltarea feței diurne, suprem respectabile, a școlii avea drept contrapondere degradarea caracteristică feței sale nocturne, care se exprima prin disprețul externilor față de cultura internatului și a copiilor din micile comunități rurale – din rândul cărora făceau parte prieteniile mele cele mai bune, născute din bătăi și din scandaluri, fii de meșteșugari sau de mici negustori, care se pierdeau, mai devreme sau mai târziu, pe parcursul ciclului școlar, copii cu care aveam în comun, între altele, deconcertarea și descumpănirea resimțite în fața anumitor fapte de cultură (în toate sensurile cuvântului) necunoscute în mediile noastre. Prins între cele două universuri, cu valorile lor ireconciliabile, și dezgustat, oarecum, de antiintelectualismul dublat de machismul deocheat și gălăgios care făcea deliciul colegilor mei de internat, citeam deseori în timpul recreațiilor, atunci când nu jucam pelotă bască, și mai cu seamă duminicile, în timpul consemnărilor de care aveam parte. Și cred că dacă am început să practic rugby-ul, alături de colegii mei de internat, nu era, probabil, decât

pentru a evita ca reușita mea școlară, cu suspecta docilitate pe care se presupune că o implică, să nu atragă după sine excluderea mea din rândurile comunității așa-zis virile a echipei sportive, singurul loc (spre deosebire de clasă, care divizează ierarhizând, și de internat, care izolează atomizând) al unei adevărate solidarități, prin lupta în comun pentru victorie, prin susținerea reciprocă în caz de bătaie și prin admirația acordată fără rezerve în caz de performanță individuală, mult mai solidă și mai directă decât cea caracteristică universului școlar.

Această experiență duală nu putea decât să contribuie la consolidarea efectului durabil al unui foarte puternic decalaj între o înaltă consacrare școlară și o joasă extracție socială, altfel spus, al unui *habitus clivat*, locuit de tensiuni și de contradicții. Acest soi de „coincidență a contrariilor" a contribuit, probabil, din plin la instituirea durabilă a unui raport ambivalent, contradictoriu, cu instituția școlară, compus din răzvrătire și din supunere, din ruptură și din așteptare, care se află, poate, la rădăcina unui mod de raportare la sine, el însuși ambivalent și contradictoriu: ca și cum certitudinea de sine legată de faptul de a te simți consacrat era măcinată, în însăși originea ei, de o incertitudine radicală cu privire la instanța de consacrare, care apărea, astfel, ca un fel de mamă rea, vană și amăgitoare. Pe de o parte, docilitatea, ba chiar solicitudinea și supunerea elevului bun, însetat de cunoaștere și de recunoaștere, care mă determinase să mă adaptez la regulile jocului, și nu doar în ceea ce privește tehnicile cele mai bine unse și mai facile ale retoricii academice: la „Louis le Grand", de exemplu, excelam la concursurile „albe" de filosofie, în

cadrul cărora Étienne Borne, unul dintre reprezentanții patentați ai personalismului creștin (de care voi avea deseori ocazia să mă iau ulterior), acorda întotdeauna primul loc dizertațiilor mele; pe de altă parte, o dispoziție îndărătnică și încăpățânată, în special față de sistemul școlar: obiect, poate, al unui exces de amor, ambigua *Alma mater* îmi provoacă o violentă și constantă revoltă, întemeiată pe datorie și pe decepție, care se manifestă printr-o serie întreagă de crize, în special cu ocazia concursurilor și a situațiilor de solemnitate academică (discursuri cu ocazia împărțirilor de premii, lecții inaugurale, jurii de teză, susțineri de candidaturi etc.), care, declanșând disconfortul provocat de așteptarea tacit imperativă a semnelor de supunere (ceea ce Spinoza numea *obsequium*, respectul pur al formelor instituționale pe care îl cer, mai presus de orice, instituțiile, și despre care se spune, sub forma unui reproș, că „nu te costă nimic", dar care, de fapt, te costă infinit), fac să apară pofta de disidență, tentația de a strica jocul. Și cum să nu înscrii în aceeaşi serie refuzul de a te supune ritului nonchestionabil al susținerii unei teze, care își lua ca justificare cuvântul lui Kafka: „Nu te prezenta în fața unui tribunal al cărui verdict nu îl recunoști"?

Pe de o parte, modestia – legată, între altele, de insecuritate – a parvenitului fiu al propriilor sale opere care, așa cum se spune în lumea rugby-ului, nu trebuie să se supună nici unei violențe pentru a pune osul și a investi în sarcini obscure precum stabilirea unei foi de codaj sau conducerea unei convorbiri același interes sau aceeași atenție ca în elaborarea unui model teoretic (aș fi crezut că aceste lucruri reprezintă ceva de la sine înțeles dacă nu aș fi văzut atâția sociologi de înaltă extracție socială sau școlară

inventând toate modalitățile posibile de a fugi de sarcinile, după mine, cele mai imperativ necesare pentru un cercetător, considerate însă, deseori, inferioare, și dacă nu l-aș fi auzit pe un tânăr debutant, acoperit cu toate titlurile naționale și internaționale, declarând public că nici nu se pune problema să administreze el însuși un chestionar, ținând cu dinții de acest refuz de a deroga fără a înceta, cu toate acestea, să predea, spre satisfacția tuturor, „metodologia“ în una dintre cele mai înalte instituții școlare); pe de altă parte, înălțimea, siguranța de sine a „miraculatului“ înclinat să se trăiască pe sine ca „miraculos“ și împins să-i sfideze pe dominanți pe propriul lor teren (un bun exemplu este provocarea pe care Heidegger le-o lansează kantienilor atunci când smulge unul dintre soclurile raționalismului descoperind finitudinea existențială în inima Esteticii transcendentale): trebuie să mărturisesc că multe dintre alegerile mele au fost determinate, încă de la École normale, de o formă de aristocratism, nu atât arogant, cât disperat, fiind întemeiat pe rușinea retrospectivă de a mă fi lăsat prins în jocul concursului, combinată cu reacția împotriva „bun-elevismului“ căruia fusesem nevoit să-i cedez un moment, și pe acea formă a urii de sine care era, pentru mine, oroarea de arivismul mic-burghez al unora dintre condiscipolii mei, deveniți uneori, între timp, membri eminenți ai ierarhiei universitare și incarnări desăvârșite ale lui *homo academicus*. (Cum aș putea să nu mă recunosc în Nietzsche atunci când spune, cu aproximație, în *Ecce Homo*, că nu a vorbit niciodată decât despre lucruri pe care le cunoștea în profunzime, pe care le trăise el însuși și pe care, până la un anumit punct, le întruchipase el însuși?)

Dar acest habitus clivat, produs al unei „împăcări a contrariilor" care tinde spre „împăcarea contrariilor", nu se manifestă, probabil, nicăieri atât de clar ca în stilul specific cercetării mele, în tipul de obiecte care mă interesează și în modul personal de a le aborda. Mă gândesc la gestul de a investi mari ambiții teoretice în obiecte empirice care, la o primă privire, par adesea triviale (problema structurilor conștiinței temporale în legătură cu modul de raportare la timp al subproletarilor sau marile probleme ale esteticii, kantiene îndeosebi, în raport cu fotografia) sau, mai general vorbind, într-un mod în același timp ambițios și „modest" de a face știință. Poate că, în acest caz, faptul că mă trag din „clasele" pe care unora le place să le numească „modeste" procură niște virtuți pe care nu le învață nici un manual de metodologie: lipsa oricărui dispreț față de minuțiozitățile empiriei, atenția față de obiectele umile, refuzul rupturilor zgomotoase și al efectelor spectaculoase, aristocratismul discreției care conduce spre disprețul față de brio și față de briliant, atât de răsplătite de către instituția școlară și, azi, de către media.

Așa se face că, opunându-mă retoricii importanței cu care se autoștampilează înălțimea filosofică (și pe care am analizat-o *in vivo* pornind de la cazul-limită al althusserienilor[47] – deloc diferit, pentru o pragmatică sociologică,

---

[47] „Le discours d'importance. Quelques réflexions sociologiques sur «Quelques remarques critiques à propos de *Lire le Capital*»" [Discursul de importanță. Câteva reflecții sociologice despre „Câteva observații critice în legătură cu *Citind Capitalul*"], in *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques* [Faptul de a vorbi și ce vrea el să spună. Economia schimburilor lingvistice], Fayard, Paris, 1982, pp. 207-226; reeditare in *Langage et pouvoir symbolique* [Limbaj și putere simbolică], Seuil, Paris, 2001, pp. 379-398.

de cazul Heidegger sau Habermas), m-am străduit să-mi las contribuțiile teoretice cele mai importante în incidente sau în note și să-mi angajez preocupările cele mai abstracte în analize hiperempirice ale unor obiecte secundare din punct de vedere social, insignifiante din punct de vedere politic și disprețuite din punct de vedere intelectual. Cea dintâi eboșă a întregii teorii ulterioare – depășirea alternativei dintre obiectivism și subiectivism și recurgerea la concepte mediatoare, cum e cel de dispoziție – se află expusă într-o scurtă prefață la o carte colectivă dedicată unui subiect minor, fotografia[48]; noțiunea de habitus apare, cu toate implicațiile ei critice la adresa structuralismului, într-o postfață la o carte a lui Panofsky pe care o creasem reunind două texte care fuseseră publicate separat în engleză și în care termenul de habitus nu este pronunțat; una dintre criticile mele cele mai elaborate la adresa lui Foucault este avansată în nota finală a articolului intitulat „Reproduction interdite“, pe care nici unui filosof demn de acest nume nu i-ar da vreodată prin minte să-l citească; critica stilului filosofic al lui Derrida este expediată într-un Post-scriptum din *La Distinction* și într-un pasaj eliptic din *Meditații pascaliene*[49]. Doar subtitlul dă, uneori, o idee despre miza teoretică a cărților. Această decizie de discreție are, probabil, legătură și cu viziunea dublă, dedublată (și

---

[48] *Un art moyen, essai sur les usages sociaux de la photographie* [O artă de mijloc, eseu despre utilizările sociale ale fotografiei], Minuit, Paris, 1965 (împreună cu Luc Boltanski, Robert Castel și Jean-Claude Chamboredon).

[49] *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, (col. „Liber“), 1997. [*Meditații pascaliene*, traducere și postfață („Bourdieu, ultimul critic“) de Bogdan Ghiu, Meridiane, București, 2001.]

contradictorie) pe care o am cu privire la propriul meu proiect intelectual: semeț și chiar un pic arogant (în logica: înțelege cine poate!) și ascetic (adevărul trebuie meritat și *khalepa ta kala*, „lucrurile frumoase sunt dificile“), el este, în același timp, prudent și modest (nu-mi avansez concluziile – și nici ambițiile – decât sub acoperirea unei cercetări precise și circumstanțiate) și chiar dacă, uneori, evită exhibarea pozitivistă a datelor și chiar a dovezilor (nu am mare indulgență pentru interminabilele protocoale de experiență care strivesc atâtea cercetări puțin inspirate), el refuză, totuși, pozele „stilului de mare senior“ sau, mai simplu, tupeul teoretic care îi face pe atâția filosofi, dar și sociologi (cei care plac de la bun început filosofilor), să gândească peste mijloacele lor filosofice.

Am luat, de asemenea, din capul locului, decizia ca, în activitatea mea pedagogică, mai întâi de la École des Hautes Études, apoi de la Collège de France, să revendic un refuz deliberat și hotărât al oricăror forme de happening care, după modelul politicii pentru unii, după cel al literaturii pentru alții, era intens practicat în anumite sfere înalte ale lumii academice. Îmi amintesc că am aflat cu oarecare satisfacție că doi tineri germani, veniți de foarte departe pentru a asista la seminariile pe care abia începusem să le țin la École des Hautes Études, unde, printr-o enormă neînțelegere, atrăgeam o bună parte din intelighenția aspirantă – în special pe unii dintre viitorii lideri și gânditori ai lui Mai 1968 –, plecaseră total dezamăgiți de caracterul tern și oarecum prozaic [*terre à terre*] al obiectelor mele de studiu – povești ale unor asistente sociale, ale unor învățători sau ale unor funcționari – și de discursul meu despre ele, care nu acorda, practic, nici un loc unor autori sau unor concepte

de importanță precum praxis, hermeneutică sau „acțiune comunicațională“. Și, chiar foarte recent, mi s-a întâmplat să fac tot posibilul – lucrând după un model deliberat socratic pe care, fapt semnificativ, nu l-au recunoscut – să dezamăgesc așteptările, evident „filosofice“, ale unui grup de normalieni care mă invitase să inaugurez o serie de conferințe despre „politic“. I-am trimis, comparând metodic raporturile față de politică ale normalienilor din trecut, la o reflecție cu privire la ce anume datora viziunea lor despre politică condiției lor de normalieni, într-un stadiu cu totul aparte al câmpului intelectual și politic.

Lumea intelectuală, care se consideră atât de profund emancipată de conveniențe și de convenții, mi s-a părut întotdeauna locuită de niște conformisme profunde, care au acționat asupra mea ca tot atâtea forțe de respingere. Aceleași dispoziții încăpățânat reticente față de înrolări și față de conformisme, altfel spus, inclusiv față de cei care, dând curs unor propensiuni de habitus diferite de ale mele, se schimbau în ritmul transformărilor care au condus această lume inconstantă de la încântările falsei revoluții la dezîncântările unei adevărate revoluții conservatoare, m-au făcut să mă aflu, aproape întotdeauna, în contrasens sau în contrapantă cu modelele și modele dominante în interiorul câmpului, atât în activitatea mea de cercetare, cât și în luările mele de poziție politice, ostentativ weberiene sau durkheimiene, de exemplu, atunci când se impunea să fii marxist. Necomunist atunci când majoritatea intelectualilor erau comuniști, nu m-am dedat niciodată anticomunismului căruia aceeași i-au cedat, deseori, atunci când au încetat a mai fi comuniști. Fapt care mă face să fiu, deseori, desemnat sau denunțat ca „neostalinist“ de

către niște oameni care, în marea lor majoritate, au trecut prin Partidul Comunist sau prin maoism și care, în consecință, nu fac decât să continue să ilustreze modurile de gândire și de expresie stalinoide care mă determinau să mă opun lor în acele vremuri, la fel cum continuu s-o fac și astăzi.

Sentimentul de ambivalență față de lumea intelectuală care își are rădăcinile în aceste dispoziții se află la originea unei *duble distanțe* pe care aș putea s-o exemplific în nenumărate feluri: distanță față de marele joc al intelectualului de tip francez, cu petițiile sale mondene, cu manifestările sale șic și cu prefețele sale pentru cataloage de artiști, dar și față de marele rol al profesorului, angajat în circulația circulară a juriilor de teză și de concurs, în jocurile și mizele de putere asupra reproducerii; distanță, în materie de politică și de cultură, atât față de elitism, cât și față de populism. Tensiunea dintre contrarii, niciodată rezolvată printr-o sinteză armonioasă, este deosebit de vizibilă în modul de raportare la artă, combinație între o autentică pasiune, nicicând dezmințită, pentru adevăratele avangarde (mai curând decât pentru transgresiunile școlar programate ale antiacademismului academic) și o răceală analitică care s-a afirmat în elaborarea metodei de interpretare prezentate în *Regulile artei*[50], inspirată din convingerea că, deși riscă să aducă prejudicii cultului hölderliniano-heideggeriano-blanchotian al sacrului literar și artistic, „demontarea fără

---

[50] *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris, 1992. [*Regulile artei. Geneza și structura câmpului literar*, ediția I: traducere de Bogdan Ghiu și Toader Saulea, Univers, București, 1998, ediția a II-a: traducere de Laura Albulescu şi Bogdan Ghiu, Art, București, 2007.]

pietate a ficțiunii" despre care vorbește Mallarmé nu poate decât să intensifice plăcerea iubirii de artă.

Această tensiune nu mi-a apărut, probabil, nicicând mai dramatică ca atunci când a trebui să țin lecția inaugurală la Collège de France, altfel spus, în momentul intrării într-un rol pe care îmi era foarte greu să-l integrez în ideea pe care mi-o făceam despre mine însumi. Refuzasem de mai multe ori să-mi depun candidatura și îmi explicasem gestul, față de François Jacob mai ales și, ulterior, față de prietenii mei, André Miquel îndeosebi, care insista să-mi depun candidatura, și pe care încercasem, chiar, să-l conving că, grandilocvent și profetic cum era, cel care trebuia să devină contraconcurentul meu ar fi foarte potrivit rolului, într-un anumit sens, mult mai mult decât mine. Această reticență (termenul este prea slab, dar cel de repulsie este prea tare), izvorâtă din adâncul meu, mă împinge spre tot felul de acte menite a rupe punțile, așa cum a fost, de pildă, semnătura în favoarea candidaturii lui Coluche la alegerile prezidențiale din 1981 sau un articol din *Actes de la recherche* despre lumea creatorilor de modă[51] în care, împușcând doi iepuri dintr-o lovitură, citez un articol al lui Barthes din *Elle* despre Chanel și o notiță a lui Chastel din *Le Monde*, adevărată publicitate redacțională la o marcă de parfum. Pregătirea acelei lecții m-a făcut să trec intens prin toate contradicțiile mele: sentimentul că eram perfect nedemn, că nu aveam de spus nimic care să merite a fi spus în fața acelui tribunal, probabil singurul căruia i-aș fi recunoscut

[51] „Le couturier et sa griffe: contribution à une théorie de la magie" [Croitorul de lux și marca sa: contribuție la o teorie a magiei], *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1, janvier 1975, pp. 7-36 (împreună cu Yvette Delsaut).

verdictul, era dublat de un sentiment de vinovăție față de tatăl meu, care tocmai murise extrem de tragic, *comme un pauvre diable*, și pe care, în nebunia momentelor de disperare de la începutul anilor '50, l-am legat cumva de casa sa, situată, în mod absurd, pe marginea unei șosele naționale, încurajându-l și ajutându-l s-o transforme. Chiar dacă știam că ar fi fost foarte mândru de mine și de fericit, stabileam o legătură magică între moartea sa și acest succes, devenit în ochii mei o transgresiune-trădare. Nopți de insomnie.

Mi se păruse că întrezăresc, în sfârșit, o cale de soluționare a contradicției în care mă plasează însuși faptul consacrării sociale și care contrazice imaginea despre mine însumi: a lua ca obiect al lecției mele chiar actul de a ține o lecție inaugurală, de a executa un rit instituțional și a instaura, astfel, o distanță față de rol prin însăși exercitarea acelui rol. Subestimasem, însă, violența a ceea ce, în locul unui simplu discurs ritualic, avea să devină un fel de „intervenție", în sensul artiștilor. A descrie ritul în chiar momentul săvârșirii ritului echivala cu a comite barbarismul social prin excelență, care constă în a suspenda credința sau, mai rău, în a o pune la îndoială și în pericol exact în momentul și în locul în care ea se impune a fi celebrată și consolidată. Am descoperit astfel, în momentul punerii în operă, în situație, că ceea ce, pentru mine, fusese o rezolvare psihologică se transformase într-o sfidare la adresa ordinii simbolice, într-o atingere adusă demnității instituției, care pretinde tăcerea cu privire la arbitrarul ritului instituțional pe cale de a se desfășura. Citirea publică a acestui text care, scris în afara situației propriu-zise, trebuie să fie citit ca atare, fără nici o modificare, în fața

corpului maeștrilor reuniți – Claude Lévi-Strauss, Georges Dumézil, Michel Foucault etc. – este o încercare teribilă. Mi se va spune, ulterior, că aveam o voce albă. Schițez o mișcare pentru a mă întrerupe și a pleca. Jean-Pierre Vernant face ochii mari sau așa mi se pare mie; ajung, cu chiu, cu vai, până la capăt. Imediat după, mă încearcă un teribil disconfort, ca și cum aș fi comis mai degrabă o gafă decât o transgresiune. Rămân singur împreună cu doi foști colegi de la liceul din Pau, pe care nu-i revăzusem nici înainte și pe care nu-i voi mai revedea vreodată nici după: vorbesc vrute și nevrute, cuprins de relaxarea care urmează unei enorme încordări, cu sentimentul că trebuie să plătesc întotdeauna foarte scump totul. De ce să fiu obligat, pentru a face față situației, să ajung la această formă de schizofrenie pe jumătate controlată prin care, asemenea pacientului care comentează ceea ce spune și ceea ce face spunând că spune sau că face altceva, îmi comentez propriul mesaj, faptul de a ține o lecție, printr-un alt mesaj care îl contrazice în însăși esența lui, denunțând tot ce înseamnă și tot ce presupune faptul de a ține o lecție? N-a fost singura dată, în viață, când am avut sentimentul că sunt constrâns de o forță superioară să fac un lucru care mă costa foarte mult și a cărui necesitate nu era resimțită decât de mine.

Pentru ce și, mai ales, pentru cine am scris? Poate pentru a descuraja biografiile și biografii, livrând, în același timp, printr-un fel de chestiune de onoare profesională, informațiile pe care mi-ar fi plăcut să le găsesc atunci când încercam să-i înțeleg pe scriitorii sau pe artiștii trecutului și încercând să prelungesc analiza reflexivă dincolo de descoperirile generice furnizate de analiza științifică însăși – fără ca prin aceasta să cedez, însă, tentației (extrem de puternice) de a dezminți sau de a respinge deformările și defăimările, într-o încercare de a restabili adevărul sau de a surprinde. Nu pot să ignor tentativele de obiectivare mai mult sau mai puțin *sălbatice* pe care analizele mele le-au provocat, la rândul lor, fără altă justificare în afara voinței răuvoitoare de a-l obiectiva pe cel care obiectivează, conform logicii infantile a lui „cine spune ăla e“: denunțător al gloriei și al onorurilor, este avid după glorie și după onoruri; spulberător al media, este „mediatic“; denigrator al sistemului școlar, este aservit splendorilor Școlii și tot așa, la infinit. Ce este sigur, în orice caz, este că, dacă nu sunt de nesituat în calitate de agent empiric, nu am încetat să mă străduiesc să fiu cât mai nesituabil cu putință în calitate de cercetător, în special luând act de propria mea poziție și de evoluția ei în timp, așa cum am făcut și aici,

pentru a încerca să controlez efectele pe care ele ar putea să le aibă asupra luărilor mele de poziție științifice. Și aceasta nu pentru a evita reducerea lucrărilor mele la condițiile lor sociale, conform aspirațiilor la cunoașterea absolută ale unui cercetător aproape divin („bourdivin", cum spun unii), ci pentru a practica, atât cât îmi stă în puteri, o meserie extrem de dificilă, una care constă în a organiza întoarcerea refulatului și în a le spune tuturor în față ceea ce nimeni nu vrea să știe.

Am scris însă, și poate în primul rând, pentru cei mai tineri dintre cititorii mei, care sper că vor putea să simtă, prin intermediul acestei evocări a condițiilor istorice în care s-a elaborat munca mea, și care sunt, fără îndoială, foarte îndepărtate, din diferite puncte de vedere, de cele în care se află ei situați, ce am simțit de fiecare dată când voi fi izbutit, cât de cât, în munca mea, să „adopt punctul de vedere al autorului", cum spunea Flaubert, altfel spus, să mă plasez, prin gândire, în locul pe care, fie el scriitor sau pictor, muncitor sau funcționar, acesta îl ocupa în lumea socială: sentimentul de a surprinde o operă și o viață în însăși mișcarea necesară realizării ei și de a fi, astfel, în măsură să mă dotez cu o apropriere activă a ei, simpraxie mai mult decât simpatie, întoarsă ea însăși spre creație și spre acțiune; se dovedește că, paradoxal, istoricizarea, chiar dacă pune la distanță, oferă și mijloacele de a apropia și de a converti un autor îmbălsămat și întemnițat în panglicile comentariului academic într-un veritabil *alter ego* sau, mai precis, într-un tovarăș în sensul vechilor meserii, care are niște probleme în același timp triviale și vitale, ca toată lumea (unde să trimită un manuscris, cum să convingă un editor etc.). Nu am crezut niciodată că aș comite un act

de aroganță sau un gest de sacrilegiu atunci când am afirmat, fără să mă identific totuşi complet cu ei, ca atâția critici inspirați, că Flaubert sau Manet erau la fel ca și mine. Și nimic nu m-ar face mai fericit decât să fi reușit ca unii dintre cititorii sau dintre cititoarele mele să-și recunoască propriile lor experiențe, propriile lor greutăți, propriile lor întrebări, propriile lor suferințe etc. în ale mele, extrăgând din această identificare realistă, care este opusul unei proiecții exaltate, mijloace pentru a putea să facă și să trăiască puțin mai bine ceea ce trăiesc și ceea ce fac.

Titlurile Editurii ART


cărţi
cardinale

Texte fundamentale, indispensabile
oricărei formaţii intelectuale împlinite

Theodor W. Adorno, *Minima moralia*
Harold Bloom, *Canonul occidental*
Pierre Bourdieu, *Regulile artei*
Alain Touraine, *Lumea femeilor*
Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (coord.), *Istoria corpului I. De la Renaştere la Secolul Luminilor*
Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Construirea socială a realităţii*



demonul teoriei

Noi sinteze şi ipoteze despre lumea contemporană

Pierre Bourdieu, *Despre televiziune*
Hans Magnus Enzensberger, *Cei care aduc groaza. Eseu despre perdantul radical*
André Comte-Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*
Pascal Engel, Richard Rorty, *La ce bun adevărul?*
J. Hillis Miller, *Etica lecturii*
Arthur Schopenhauer, *Arta de a avea întotdeauna dreptate*
Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka. Pentru o literatură minoră*
François Furet, Ernst Nolte, *Fascism şi comunism*
Paul Ricœur, *Răul*
Georg Simmel, *Despre secret şi societatea secretă*
Jürgen Habermas, *Etica discursului şi problema adevărului*
Jean Baudrillard, *Cuvinte de acces*
Jean Bottéro, Joseph Moingt, Marc-Alain Ouaknin, *Cea mai frumoasă istorie a lui Dumnezeu*
Belinda Cannone, *Sentimentul de impostură*



desenul din cover

Colecţie dedicată prozei moderne şi contemporane

Alfred Jarry, *Superfemeia*
Alfred Jarry, *Suprabărbatul*
Alberto Moravia, *Cum să trăieşti cu o soţie necredincioasă*
Julien Green, *Leviathan*
Jiří Marek, *Unchiul meu Ulise*
Chloé Delaume, *Locuiesc în televizor*
Luigi Pirandello, *Exclusa*
Raymond Radiguet, *Bal la contele d'Orgel*
Alberto Moravia, *Indiferenţii*
Patrick McGrath, *Păienjenel*
Jacques Chessex, *Vampirul din Ropraz*
Malcolm Bradbury, *Omul Istoriei*
Enis Batur, *Mărul*
Alain Robbe-Grillet, *Un roman sentimental*
Almeida Faria, *Conchistadorul*
Gabriele d'Annunzio, *Poate că da, poate că nu*
Mia Couto, *Veranda cu frangipani*
Vladimir Sorokin, *Inimile celor patru*



laur

Colecţie destinată în exclusivitate autorilor laureaţi şi cărţilor premiate (Nobel, Goncourt, Cervantes, National Book Award, Goethe, Pulitzer etc.)

Carlos Fuentes, *Toate pisicile sunt negre*
Julien Gracq, *Țărmul Syrtelor*
William Styron, *Alegerea Sofiei*
Ernst Jünger, *Albine de sticlă*
Jean Echenoz, *Eu plec*
Sergio Pitol, *Îmblânzirea divinei egrete*
Luigi Pirandello, *Şase personaje în căutarea unui autor şi alte piese*



crime fictien

Cei mai mari inspectori şi detectivi dezleagă crime din toate colţurile lumii

Jiří Marek, *Panoptic de vechi întâmplări criminalistice*
Anthony Bloomfield, *Răzbunarea*
Max Aub, *Crime exemplare*



Mari scriitori şi jurnalele, memoriile şi scrisorile lor

Doamna de Sévigné, *Scrisorile «divinei marchize»*
William Styron, *Beznă vizibilă. Amintiri despre nebunie*
Jaroslav Seifert, *Toate frumuseţile lumii*
Jean Cocteau, *Opium. Jurnalul unei dezintoxicări*
Mark Twain, *Autobiografie*
Aleida March, *Mărturisiri. Viaţa mea alături de Che*
Vincent van Gogh, *Dragă Theo*



Cei mai importanţi autori ai literaturii
universale cu operele lor reprezentative

Lev Tolstoi, *Război şi pace*
Gustave Flaubert, *Educaţia sentimentală*
F.M. Dostoievski, *Eternul soţ. Dublul*
F.M. Dostoievski, *Umiliţi şi obidiţi*
F.M. Dostoievski, *Adolescentul*
Jaroslav Hašek, *Serata abstinenţilor sau distracţie americană*
J.W. von Goethe, *Suferinţele tânărului Werther*



ficțiune
și artilerie

Operele reprezentative ale autorilor români contemporani și canonici

Gheorghe Crăciun, *Frumoasa fără corp*
Constantin Țoiu, *Vrăjeli (de buzunar)*
Dumitru Țepeneag, *Zadarnică e arta fugii*
Constantin Țoiu, *Căderea în lume*
Vintilă Horia, *O femeie pentru Apocalips*
Gheorghe Crăciun, *Pupa russa*
Nicolae Breban, *Jiquidi*
Dumitru Țepeneag, *La belle Roumaine*
Marin Sorescu, *Trei dinți din față*
Augustin Buzura, *Orgolii*

Colecția
Revizitări

Analize și sinteze critice care propun puncte de vedere noi asupra unor autori consacrați

Ilina Gregori, *Știm noi cine a fost Eminescu? Fapte, enigme, ipoteze*
Petre Solomon, *Paul Celan. Dimensiunea românească*



dulapul îndrăgostit

O colecţie stranie, paradoxală, nemaiîntâlnită

Desmond Morris, *Maimuţa goală*
Şerban Foarţă, *Micul Print*
Ecclesiastul. Cântarea cântărilor
Hippolyte Taine, *Viaţa şi opiniile filozofice ale unei pisici*
Eluned Summers-Bremner, *O istorie culturală a insomniei*
Pierre Enckell, *Încă o zi infectă... sau 365 de motive de a nu te ridica din pat*
Pierre-Thomas-Nicolas Hurtaut, *Ars flatulatoria sau Meşteşugul bunei pârţâieli*

GRUPUL EDITORIAL ART

Comenzi – carte prin poştă
C.P. 78, O.P. 32, cod 014810, sector 1, Bucureşti
tel.: (021) 224.01.30, 0744.300.870, 0721.213.576;
fax: (021) 224.32.87
Comenzi – online
www.editura-art.ro

15

Schiță pentru o autoanaliză

În colecția **Demonul teoriei** au apărut:

1. Pierre Bourdieu, *Despre televiziune*
2. Hans Magnus Enzensberger, *Cei care aduc groaza. Eseu despre perdantul radical*
3. André Comte-Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*
4. Pascal Engel, Richard Rorty, *La ce bun adevărul?*
5. J. Hillis Miller, *Etica lecturii*
6. Arthur Schopenhauer, *Arta de a avea întotdeauna dreptate*
7. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka. Pentru o literatură minoră*
8. François Furet, Ernst Nolte, *Fascism și comunism*
9. Paul Ricœur, *Răul*
10. Jürgen Habermas, *Etica discursului și problema adevărului*
11. Georg Simmel, *Despre secret și societatea secretă*
12. Jean Baudrillard, *Cuvinte de acces*
13. Jean Bottéro, Marc-Alain Ouaknin, Joseph Moingt, *Cea mai frumoasă istorie a lui Dumnezeu*
14. Georges Bataille, *Partea blestemată*

În curs de apariție:

- Pierre Bayard, *Cum putem ameliora operele ratate?*
- Belinda Cannone, *Sentimentul de impostură*

Atenție, demonul teoriei ne face cu ochiul! Ca orice demon care se respectă, nu doarme niciodată: e prezent oriunde, oricând, dar nu oricum.



demonul
teoriei



Această tensiune nu mi-a apărut, probabil, nicicând mai dramatică ca atunci când a trebuit să țin lecția inaugurală la Collège de France, altfel spus, în momentul intrării într-un rol pe care îmi era foarte greu să-l integrez în ideea pe care mi-o făceam despre mine însumi. Refuzasem de mai multe ori să-mi depun candidatura [...]. Această reticență (termenul este prea slab, dar cel de repulsie este prea tare), izvorâtă din adâncul meu, mă împinge spre tot felul de acte menite a rupe punțile, așa cum a fost, de pildă, semnătura în favoarea candidaturii lui Coluche la alegerile prezidențiale din 1981 sau un articol din *Actes de la recherche* despre lumea creatorilor de modă în care, împușcând doi iepuri dintr-o lovitură, citez un articol al lui Barthes din *Elle* despre Chanel și o notiță a lui Chastel din *Le Monde*, adevărată publicitate redacțională la o marcă de parfum. Pregătirea acelei lecții m-a făcut să trec intens prin toate contradicțiile mele: sentimentul că eram perfect nedemn, că nu aveam de spus nimic care să merite a fi spus în fața acelui tribunal, probabil singurul căruia i-aș fi recunoscut verdictul, era dublat de un sentiment de vinovăție față de tatăl meu, care tocmai murise extrem de tragic, *comme un pauvre diable*, și pe care, în nebunia momentelor de disperare de la începutul anilor '50, l-am legat cumva de casa sa, situată, în mod absurd, pe marginea unei șosele naționale, încurajându-l și ajutându-l s-o transforme. Chiar dacă știam că ar fi fost foarte mândru de mine și de fericit, stabileam o legătură magică între moartea sa și acest succes, devenit în ochii mei o transgresiune-trădare. Nopți de insomnie.

www.editura-art.ro
ISBN 978-973-124-228-6



EDITURA
ART